

OEUVRES

DE PLATON.

TOME CINQUIÈME.

IMPRIMERIE DE W. REMQUET ET C[ie],
rue Garancière, n. 5.

ŒUVRES

DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN

TOME CINQUIÈME.

PARIS.
REY ET BELHATTE, LIBRAIRES-ÉDITEURS,
QUAI DES AUGUSTINS, n° 45.

1851.

A

Cl. FAURIEL.

SES AMIS LE CONNAISSENT;
ILS ADMIRENT ET ILS AIMENT
LA NOBLESSE DE SON AME,
L'ÉTENDUE ET LA DÉLICATESSE DE SON ESPRIT.

LE PREMIER

ALCIBIADE,

OU

DE LA NATURE HUMAINE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le sujet de ce dialogue est en effet la nature humaine, ou la connaissance de soi-même, considérée comme le principe de toute perfection, de toute science, et particulièrement de la science politique.

Platon, ou l'auteur quel qu'il soit de ce dialogue, n'arrive au vrai sujet, la connaissance de soi-même, qu'à travers un assez long préambule sur le juste et l'utile, et à peine est-il arrivé au point essentiel, qu'il l'effleure et se jette dans les conséquences politiques.

Le préambule sur le juste est fort remarquable par la méthode du raisonnement. Socrate prouve à Alcibiade qu'il doit ignorer ce que c'est que le juste; car, comment

le saurait-il? On ne sait que ce que l'on a trouvé soi-même ou appris des autres. L'a-t-il trouvé lui-même? Il a pu le trouver s'il l'a cherché: il a pu le chercher s'il a cru l'ignorer. Mais quand a-t-il cru l'ignorer? Assurément ce n'est pas hier, ni le mois dernier, ni l'année dernière, ni auparavant dans les jours de son enfance, où les mots de justice et d'injustice se mêlaient sans cesse à tous ses propos. Il est donc impossible de déterminer le temps où il a cru l'ignorer, et par conséquent où il a pu le chercher et le trouver. — L'a-t-il appris des autres? Mais les autres, ou l'ont trouvé d'eux-mêmes, ou l'ont appris des autres. Ils n'ont pu le trouver d'eux-mêmes plus qu'Alcibiade, et, s'ils l'ont appris des autres, de qui ceux-là l'avaient-ils appris? Ce cercle est sans fin. Et il ne faut pas dire qu'Alcibiade a pu l'apprendre dans le commerce du peuple; car le peuple est un excellent maître de langue, mais un très-mauvais

maître de justice, qui n'est d'accord là-dessus ni avec lui-même, ni avec les autres. La preuve en est dans les orages des délibérations publiques d'Athènes, et dans les guerres perpétuelles des peuples de la Grèce entre eux.

Le même raisonnement s'applique à l'utile. Mais, sans rengager Alcibiade dans le même genre d'argumentation, Socrate se contente de lui demander s'il croit que l'utile et le juste sont la même chose. Alcibiade le nie d'abord, et en convient ensuite, après une discussion qui aurait pu être aisément plus sévère et plus lumineuse. Or, si l'utile est la même chose que le juste, et si Alcibiade ne sait pas ce que c'est que le juste, il ne sait donc point ce que c'est que l'utile; et il reste convaincu d'ignorer précisément les deux points sur lesquels roulent toutes les affaires de ce monde, lui qui se proposait d'aller de ce pas donner son avis aux Athéniens sur leurs affaires.

La conséquence de toute cette discussion, est qu'Alcibiade a beaucoup à apprendre avant d'être un homme d'État, et qu'il faut d'abord qu'il s'instruise et se perfectionne.

Or, la perfection d'un être n'est point ailleurs que dans la fidélité à sa propre nature, et qui ne sait quel il est, ne peut concevoir quel il doit être : le point de départ de toute perfection est la connaissance de soi-même. C'est là le fond de l'Alcibiade.

Que sommes-nous donc? On a dit que l'homme est une intelligence servie par des organes. Il fallait dire que l'homme est une intelligence qui se sert des organes. En effet, le *moi* ne s'aperçoit lui-même que dans le sentiment intime du pouvoir qu'il a de se servir, quand et comment il lui plaît, de ces mêmes organes qui l'enveloppent et dont il semble le produit. Ce n'est qu'en se servant d'eux qu'il s'en distingue, et ce n'est qu'en s'en distinguant qu'il soupçonne leur existence et reconnaît la sienne. Tant que

l'homme ne fait que sentir, jouir ou souffrir, sa sensibilité eût-elle acquis les développemens les plus riches et les plus vastes, occupât-il l'espace entier de son étendue, remplît-il le temps de sa durée, l'homme n'est pas encore, du moins pour lui-même; il n'est, à ce degré, qu'une des forces de la nature, une pièce ordinaire de l'ordre du monde et du mécanisme universel qui agit en lui et par lui. Mais quand, parti des profondeurs de l'âme, prémédité, délibéré, voulu, l'acte libre vient s'interposer au milieu du flux et du reflux des affections et des mouvemens organiques, le miracle de la personnalité humaine s'accomplit. Tant que le sentiment de l'action volontaire et libre subsiste dans l'âme, le miracle continue, l'homme s'appartient à lui-même, et possède la conscience d'une existence qui lui est propre. Quand ce sentiment diminue, celui de l'existence décroît proportionnellement : ses divers degrés mesurent l'énergie,

la pureté, la grandeur de la vie humaine; et quand il est éteint, le phénomène intellectuel a péri.

Tel est l'homme, le principe individuel, τὸ αὐτὸ ἕκαστον; mais, pour le bien connaître, il ne suffit pas de le considérer en lui-même, de le suivre dans ses actes et ses applications à tout ce qui n'est pas lui; il faut le considérer de plus haut, et le rapporter lui-même à son propre principe, à l'essence universelle dont il émane, αὐτὸ τὸ αὐτό.

Ce qui constitue le *moi*, c'est son caractère de force ou de cause. Or, cette cause, précisément parce qu'elle est personnelle, relative, déterminée, τὸ αὐτὸ ἕκαστον, et qu'elle agit dans le temps et dans l'espace, est finie, limitée par l'espace et par le temps, et l'opposition nécessaire des forces étrangères de la nature; elle a ses degrés, ses bornes, ses affaiblissemens, ses suspensions, ses défaillances; elle ne se suffit donc pas à elle-même; et alors même que, fidèle à sa nature, elle

résiste à la fatalité qui fait effort pour l'entraîner et l'absorber dans son sein, alors même qu'elle défend le plus noblement contre cette fatalité et les passions qui en dérivent, la liberté faible et bornée, mais réelle et perfectible dont elle est douée, elle éprouve le besoin d'un point d'appui plus ferme encore que celui de la conscience, d'une puissance supérieure où elle se renouvelle, se fortifie et s'épure. Mais cette puissance, où la trouver? Sera-ce à la scène mobile de ce monde que nous demanderons un principe fixe? Sera-ce à des formules abstraites que nous demanderons un principe réel? Il faut donc revenir à l'âme, mais il faut entrer dans ses profondeurs. Il faut revenir au *moi,* car le moi seul peut donner un principe actif et réel; mais il faut dégager le moi de lui-même pour en obtenir un principe fixe, c'est-à-dire qu'il faut considérer le moi substantiellement, car la substance du moi, comme substance du moi, doit être

une force, et, comme substance, elle doit être une force absolue. Or, n'est-ce pas un fait que, sous le jeu varié de nos facultés et pour ainsi dire à travers la conscience claire et distincte de notre énergie personnelle, est la conscience sourde et confuse d'une force qui n'est pas la nôtre, mais à laquelle la nôtre est attachée, que le moi, c'est-à-dire toute l'activité volontaire, ne s'attribue pas, mais qu'il représente sans toutefois la représenter intégralement, à laquelle il emprunte sans cesse sans jamais l'épuiser, qu'il sait antérieure à lui puisqu'il se sent venir d'elle et ne pouvoir subsister sans elle, qu'il sait postérieure à lui puisque après des défaillances momentanées il se sent renaître dans elle et par elle? Exempte des limites et des troubles de la personnalité, cette force antérieure, postérieure, supérieure à celle de l'homme, ne descend point à des actes particuliers, et, par conséquent, ne tombe ni dans le temps ni dans l'espace, immobile

dans l'unité de son action infinie et inépuisable, en dehors et au-dessus du changement, de l'accident et du mode, cause invisible et absolue de toutes les causes contingentes et phénoménales, substance, existence, liberté pure, Dieu. Or, Dieu une fois conçu comme le type de la liberté en soi, et l'âme humaine comme le type de la liberté relative ou de la volonté, il suit que plus l'âme se dégage des liens de la fatalité, plus elle se retire des élémens profanes qui l'environnent, et qui l'entraînent vers ce monde extérieur des images, et des formules aussi vaines que les images, plus elle revient et s'attache à l'élément sacré, au Dieu qui habite en elle; et mieux elle se connaît elle-même, puisqu'elle se connaît non-seulement dans son état actuel, mais dans son état primitif et futur, dans son essence. C'est là la condition et le complément de toute sagesse, de toute science, de toute perfection.

Voici maintenant les conséquences prati-

ques : celui qui se connaît lui-même et dans l'individualité qui constitue son état actuel, et dans le principe universel dont il émane, celui-là sait que ce n'est pas les avantages extérieurs, qui ne lui appartiennent pas, mais lui-même, mais son âme qu'il doit chercher à perfectionner, et qu'il doit la perfectionner en la ramenant et l'élevant sans cesse à son principe, à l'essence libre et pure dans laquelle elle se contemple, et qui lui sert à la fois de substance, de cause et d'idéal. Mais celui qui ne se connaît pas lui-même, ignore la perfection qui lui est propre. Incapable de se perfectionner lui-même, il l'est, à plus forte raison, de perfectionner les autres et de se mêler utilement de leurs affaires. Il est donc nécessairement un mauvais homme d'Etat. Tant qu'on n'est pas vertueux, il faut obéir; tant qu'on ne connaît pas l'art de rendre vertueux les autres, il ne faut pas leur commander. Car, ce qu'il faut d'abord procurer à la république,

ce ne sont pas les avantages extérieurs, mais c'est la vertu pour les citoyens. La vraie politique est l'art de persuader la justice.

LE PREMIER

ALCIBIADE,

OU

DE LA NATURE HUMAINE.

SOCRATE, ALCIBIADE.

SOCRATE.

Fils de Clinias, tu es sans doute surpris qu'ayant été le premier à t'aimer, seul je te reste fidèle, quand tous mes rivaux t'ont quitté; et que les autres t'ayant fatigué de leurs protestations d'amour, j'ai été tant d'années sans même te parler. Et ce n'est aucune considération humaine qui m'a retenu, c'est une considération toute divine, comme je te l'expliquerai plus tard. Mais aujourd'hui que l'obstacle qui nous séparait s'est retiré, je m'empresse de t'a-

border, et j'espère que désormais cet obstacle ne reparaîtra plus. Sache donc que pendant tout le temps de mon silence, je n'ai presque cessé de réfléchir et d'avoir les yeux ouverts sur ta conduite avec mes rivaux. Parmi ce grand nombre d'hommes orgueilleux qui se sont attachés à toi, il n'y en a pas un que tu n'aies rebuté par tes dédains; et je veux te dire ici la cause de tes mépris pour eux. Tu crois n'avoir besoin de personne, et, qu'à commencer par le corps et à finir par l'âme, tu as trop d'avantages pour qu'aucun secours te soit nécessaire. Car, premièrement, tu te crois le plus beau et le mieux fait de tous les hommes, et, à vrai dire, il ne faut que te voir pour être bien sûr que tu ne te trompes pas : en second lieu, tu te crois de la plus illustre famille d'Athènes, qui est la première de toutes les villes grecques; tu sais que, du côté de ton père, tu y as des amis et des alliés nombreux et puissans qui t'appuieront en toutes rencontres, et que tu n'en as pas moins, ni de moins considérables, du côté de ta mère*; mais ce que tu regardes comme ta plus grande force, c'est Périclès, fils de Xan-

* Par son père Clinias, il descendait d'Eurisacès, fils d'Ajax; et du côté de sa mère Dinomaque, il était Alcméonide, et descendait de Mégaclès.

tippe, que ton père t'a laissé pour tuteur à toi et à ton frère, Périclès dont l'autorité est si grande, qu'il fait tout ce qu'il veut, non seulement dans cette ville, mais aussi dans toute la Grèce et chez les plus puissantes nations étrangères. Je pourrais encore parler de tes richesses, si je ne savais que c'est ce qui te donne le moins de vanité. Tous ces grands avantages t'ont si fort enflé le cœur, que tu as méprisé tous tes amans comme des hommes indignes de toi; eux, à leur tour, se sont retirés. Cela ne t'a pas échappé; et voilà pourquoi je sais bien que tu t'étonnes de me voir persister dans mon amour, et que tu cherches quelle espérance j'ai pu conserver pour te suivre encore après que tous mes rivaux t'ont abandonné.

ALCIBIADE.

Mais une chose que tu ne sais peut-être pas, Socrate, c'est que tu ne m'as prévenu que d'un moment. J'avais dessein de t'aborder le premier, et de te demander ce que tu veux, et ce que tu espères pour m'importuner comme tu fais, te trouvant toujours très-soigneusement dans tous les lieux où je vais; car véritablement je ne puis concevoir ce que tu prétends, et tu m'obligeras de t'expliquer.

SOCRATE.

Tu m'entendras donc volontiers si, comme

tu le dis, tu as envie de savoir ce que je pense; et je vais te parler comme à un homme qui aura la patience de m'entendre, et qui ne cherchera pas à m'échapper.

ALCIBIADE.

A merveille; voyons, parle.

SOCRATE.

Prends bien garde à quoi tu t'engages, afin que tu ne sois pas surpris si j'ai autant de peine à finir que j'en ai eu à commencer.

ALCIBIADE.

Parle, mon cher, je t'entendrai tout le temps que tu voudras.

SOCRATE.

Il faut donc t'obéir, et, quoiqu'il soit un peu pénible de parler d'amour à un homme qui a maltraité tous ses amans, il faut avoir le courage de te dire ma pensée. Pour moi, Alcibiade, si je t'avais vu, satisfait de tels avantages, t'imaginer que tu n'as rien de mieux à faire qu'à t'y reposer toute ta vie, il y a long-temps que j'aurais aussi renoncé à ma passion; du moins je m'en flatte. Mais je vais te découvrir de toutes autres pensées de toi sur toi-même, et tu connaîtras par là que je n'ai jamais cessé de t'étudier. Je crois que si quelque Dieu te disait tout-à-coup : Alcibiade, qu'aimes-tu mieux ou mourir tout à l'heure, ou, content des avantages

que tu possèdes, renoncer à en acquérir jamais de plus grands; oui, je crois que tu aimerais mieux mourir. Mais dans quelle espérance vis-tu donc? Je vais te le dire. Tu es persuadé qu'aussitôt que tu auras harangué les Athéniens, et cela arrivera au premier jour, tu leur prouveras que tu mérites bien plus de crédit que Périclès et aucun des plus grands citoyens qu'ait jamais eus la république; et alors tu ne doutes pas que tu ne deviennes tout puissant dans Athènes, et, par là, dans toutes les villes grecques, et même chez les nations barbares qui habitent notre continent *. Et si ce Dieu te disait encore que tu seras maître de toute l'Europe, mais que tu ne passeras pas en Asie et que tu n'y dirigeras pas les affaires, je pense que tu ne voudrais pas vivre pour si peu de chose, à moins de remplir la terre entière du bruit de ton nom et de ta puissance; et je crois qu'excepté Cyrus et Xerxès, il n'y a pas un homme dont tu fasses cas. Voilà quelles sont tes espérances, je le sais, et ce n'est point une conjecture : c'est pourquoi, sentant bien que je te dis vrai, tu me demanderas peut-être : Socrate, qu'a de commun ce préambule avec ce que tu voulais me dire, pour m'expliquer la persévé-

* Les Thraces et les Macédoniens.

rance de tes poursuites ? Je vais te satisfaire, cher enfant de Clinias et de Dinomaque. C'est que tu ne peux accomplir tous ces grands desseins sans moi : tant j'ai de pouvoir sur toutes tes affaires et sur toi-même ! De là vient aussi, sans doute, que le Dieu qui me gouverne ne m'a pas permis de te parler jusqu'ici, et j'attendais sa permission. Et comme tu espères que dès que tu auras fait voir à tes concitoyens que tu leur es très-précieux, à l'instant tu pourras tout sur eux, j'espère aussi que je pourrai beaucoup sur toi, quand je t'aurai convaincu que je te suis du plus grand prix, Alcibiade, et qu'il n'y a ni tuteur, ni parent, ni personne qui puisse te mener à la puissance à laquelle tu aspires, excepté moi, avec l'aide du Dieu, toutefois. Tant que tu as été plus jeune, et que tu n'as pas eu cette grande ambition, le Dieu ne m'a pas permis de te parler, afin que mes paroles ne fussent pas perdues. Aujourd'hui, il me le permet, car tu es capable de m'entendre.

ALCIBIADE.

Je t'avoue, Socrate, que je te trouve encore plus étrange depuis que tu as commencé à me parler, que pendant que tu as gardé le silence, et cependant tu me le paraissais terriblement. Que tu aies deviné juste mes pensées, je le veux ; et quand je te dirais le contraire, je ne vien-

drais pas à bout de te persuader. Mais toi, comment me prouveras-tu, en supposant que je pense ce que tu dis, qu'avec ton secours je réussirai, et que sans toi je ne puis rien?

SOCRATE.

Me demandes-tu si je suis capable de te faire un long discours, comme ceux que tu es accoutumé d'entendre *? Non, car ce n'est pas là ma manière. Mais je suis en état, je crois, de te convaincre que je n'ai rien avancé que de vrai, pour peu que tu veuilles bien m'accorder une seule chose.

ALCIBIADE.

Je le veux bien, pourvu que cela ne soit pas trop difficile.

SOCRATE.

Est-ce une chose si difficile que de répondre à quelques questions?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Réponds-moi donc.

ALCIBIADE.

Tu n'as qu'à m'interroger.

* Allusion à l'habitude qu'avait Alcibiade d'écouter les longs discours des sophistes.

SOCRATE.

T'interrogerai-je, comme si tu avais les grands desseins que je t'attribue?

ALCIBIADE.

Soit, si tu le veux; je saurai du moins ce que tu as à me dire.

SOCRATE.

Voyons. Tu te prépares donc, comme je dis, à aller dans peu de jours à l'assemblée des Athéniens pour leur faire part de tes lumières. Si, au moment de monter à la tribune*, je te prenais par la main, et te disais: Alcibiade, sur quoi les Athéniens délibèrent-ils, pour que tu te lèves et donnes ton avis? n'est-ce pas sur les choses que tu sais mieux qu'eux? Que me répondrais-tu?

ALCIBIADE.

Je te répondrais sans aucun doute, que c'est sur les choses que je sais mieux qu'eux.

SOCRATE.

Car tu ne saurais donner de bons conseils que sur les choses que tu sais?

* Τὸ βῆμα. C'était une pierre un peu élevée au milieu du Pnyx, l'assemblée des Athéniens, où l'orateur montait pour haranguer.

ALCIBIADE.

Comment en donnerait-on sur celles qu'on ne sait pas?

SOCRATE.

Et n'est-il pas vrai que tu ne sais que ce que tu as appris des autres, ou ce que tu as trouvé de toi-même?

ALCIBIADE.

Que pourrait-on savoir autrement?

SOCRATE.

Mais se peut-il que tu aies appris des autres, ou trouvé de toi-même quelque chose, lorsque tu n'as voulu ni rien apprendre ni rien chercher?

ALCIBIADE.

Cela ne se peut.

SOCRATE.

Eh bien! t'es-tu jamais avisé de chercher ou d'apprendre ce que tu croyais savoir?

ALCIBIADE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Et ce que tu sais présentement, il a été un temps où tu ne croyais pas le savoir?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais je sais à peu près quelles sont les choses que tu as apprises; si j'en oublie quelqu'une, nomme-la-moi. Tu as appris, si je m'en souviens bien, à écrire, à jouer de la lyre, et à faire tes exercices; car pour la flûte, tu n'as pas voulu l'apprendre *. Voilà tout ce que tu sais, à moins que tu n'aies appris quelque autre chose à mon insu : cependant, je ne crois pas que tu sois sorti d'ici ni jour ni nuit sans que j'en aie eu connaissance.

ALCIBIADE.

Non; voilà les seules choses que j'ai apprises.

SOCRATE.

Sera-ce donc quand les Athéniens délibéreront sur l'écriture, pour savoir comment il faut écrire, que tu te lèveras pour donner ton avis?

ALCIBIADE.

Non, par Jupiter.

SOCRATE.

Sera-ce quand ils délibéreront sur la manière de jouer de la lyre?

ALCIBIADE.

Nullement.

* Parce qu'elle lui enflait les joues désagréablement. (PLUT. *Vie d'Alcibiade*, ch. II.)

SOCRATE.

Mais les Athéniens n'ont guère plus la coutume de délibérer sur les différens exercices?

ALCIBIADE.

Non, certes.

SOCRATE.

Sur quoi donc attendras-tu qu'ils délibèrent? Ce ne sera pas quand ils délibéreront sur la manière de bâtir les maisons?

ALCIBIADE.

Point du tout.

SOCRATE.

Car un maçon les conseillerait mieux que toi.

ALCIBIADE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Ce ne sera pas non plus quand ils délibéreront sur quelque point de divination?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Car un devin en sait plus que toi sur cette matière.

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Qu'il soit petit ou grand, beau ou laid, de haute ou de basse naissance.

ALCIBIADE.

Qu'est-ce que cela fait?

SOCRATE.

Car, sur toute chose, je pense que, pour conseiller, il faut savoir, et non pas être riche.

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Et si les Athéniens délibéraient sur la santé publique, peu leur importerait que l'orateur fût pauvre ou riche; ils voudraient qu'il fût médecin.

ALCIBIADE.

Et avec raison.

SOCRATE.

Sur quoi faudra-t-il donc qu'ils délibèrent, pour que tu croies devoir te lever et donner ton avis?

ALCIBIADE.

Quand ils délibéreront sur leurs propres affaires.

SOCRATE.

Quoi! quand ils délibéreront sur ce qui regarde la construction des vaisseaux, pour savoir quelle sorte de vaisseaux ils doivent bâtir?

ALCIBIADE.

Non pas, Socrate.

SOCRATE.

Car tu n'as pas appris, je crois, à bâtir des vaisseaux. N'est-ce pas là ce qui t'empêchera de parler sur cette matière?

ALCIBIADE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Mais quand délibéreront-ils donc de leurs affaires, selon toi?

ALCIBIADE.

Quand il sera question de la paix, de la guerre, ou de quelque autre affaire publique.

SOCRATE.

C'est-à-dire, quand ils délibéreront à qui il faut faire la guerre ou la paix, et comment il faut la faire?

ALCIBIADE.

Précisément.

SOCRATE.

Il faut faire la paix ou la guerre à qui il est mieux de la faire?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et lorsque c'est le mieux.

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et pendant tout le temps que cela est le mieux.

ALCIBIADE.

Rien n'est plus vrai.

SOCRATE.

Si les Athéniens délibéraient avec qui il faut lutter et avec qui il faut seulement en venir aux mains sans se prendre au corps*, et comment il faut faire ces différens exercices, donnerais-tu sur cela de meilleurs conseils que le maître de palestre?

ALCIBIADE.

Le maître de palestre en donnerait de meilleurs, sans difficulté.

SOCRATE.

Peux-tu me dire à quoi regarderait principalement ce maître de palestre, pour ordonner avec qui, quand et comment on doit faire ces différens exercices? Je m'explique : avec qui faut-il lutter? N'est-ce pas avec qui cela est le mieux?

ALCIBIADE.

Sans doute.

* Hippocrate parle de cette espèce de lutte dans le XI[e] livre de la *Diète*, ch. II. — Pollux. liv. II, 153. — Suidas, au mot ἀκροχειρίζεσθαι.

SOCRATE.

Et aussi long-temps que cela est le mieux?

ALCIBIADE.

Aussi long-temps.

SOCRATE.

Et quand cela est le mieux ?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Et ne faut-il pas que celui qui chante s'accompagne tantôt en jouant de la lyre, et tantôt en dansant?

ALCIBIADE.

Il le faut.

SOCRATE.

Et quand cela est le mieux ?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et aussi long-temps que cela est le mieux?

ALCIBIADE.

Certainement.

SOCRATE.

Eh bien! puisqu'il y a un mieux pour accompagner son chant avec la lyre, comme il y en a un dans la lutte, comment l'appelles-tu, ce

mieux là ? Car, pour celui de la lutte, je l'appelle gymnastique.

ALCIBIADE.

Je ne t'entends pas.

SOCRATE.

Tâche de m'imiter; pour moi, je répondrais que ce mieux, c'est cè qui est toujours bien. Or, cela est bien qui se fait selon les règles de l'art. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et l'art de la lutte, n'est-ce pas la gymnastique ?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et le mieux dans l'art de la lutte, je l'appelais gymnastique?

ALCIBIADE.

C'est ainsi que tu l'appelais.

SOCRATE.

Eh bien ! n'avais-je pas raison ?

ALCIBIADE.

A ce qu'il me semble.

SOCRATE.

Courage; à ton tour, pique-toi aussi de bien

répondre. Dis-moi d'abord comment tu appelles l'art qui enseigne à chanter, à jouer de la lyre, et à bien danser. Comment l'appelles-tu d'un seul nom? Ne saurais-tu encore me le dire?

ALCIBIADE.

Non, en vérité.

SOCRATE.

Essaie, je vais te mettre sur la voie. Comment appelles-tu les déesses qui président à cet art?

ALCIBIADE.

Tu veux parler des Muses?

SOCRATE.

Assurément. Vois maintenant quel nom cet art a tiré des Muses.

ALCIBIADE.

Ah! c'est de la musique que tu parles?

SOCRATE.

Précisément; et comme je t'ai dit que ce qui se faisait selon les règles de la gymnastique s'appelait gymnastique, dis-moi aussi à ton tour comment s'appelle ce qui se fait selon les règles de cet autre art.

ALCIBIADE.

Musical, je crois.

SOCRATE.

Fort bien; continue. Et le mieux dans l'art

de faire la guerre, et dans celui de faire la paix, comment l'appelles-tu? Dans chacun des deux autres arts tu dis que le mieux dans l'un, est ce qui est plus gymnastique, et le mieux dans l'autre, est ce qui est plus musical. Tâche donc de même de me dire le nom de ce qui est le mieux ici.

ALCIBIADE.

Je ne saurais.

SOCRATE.

Mais si quelqu'un t'entendait raisonner et donner conseil sur les alimens, et dire : Celui-là est meilleur que celui-ci; il faut le prendre en tel temps et en telle quantité; et qu'il te demandât : Alcibiade, qu'est-ce que tu appelles meilleur? Ne serait-ce pas une honte que tu lui répondisses que le meilleur c'est ce qui est le plus sain, quoique tu ne fasses pas profession d'être médecin; et que dans les choses que tu fais profession de savoir, et sur lesquelles tu te mêles de donner conseil, comme les sachant bien, tu ne susses que répondre lorsqu'on t'interroge? Cela ne te couvre-t-il pas de confusion ?

ALCIBIADE.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Applique-toi donc, et fais un effort pour me

dire quel est le but de ce mieux que nous cherchons en faisant la paix ou la guerre, à qui nous croyons devoir faire l'une ou l'autre.

ALCIBIADE.

Quelque effort que je fasse, je ne saurais le trouver.

SOCRATE.

Quoi! tu ne sais pas, quand nous faisons la guerre, de quelle chose nous nous accusons en prenant les armes, et quel nom nous donnons à cette chose?

ALCIBIADE.

Je sais que nous disons qu'on nous a trompés, ou fait violence, ou dépouillés.

SOCRATE.

Courage. Et comment ces choses arrivent-elles? Tâche de m'expliquer la différente manière dont elles peuvent arriver.

ALCIBIADE.

Veux-tu dire, Socrate, qu'elles peuvent arriver justement ou injustement?

SOCRATE.

C'est cela même.

ALCIBIADE.

Et cela y met une différence infinie.

SOCRATE.

Eh bien! à quels peuples conseilleras-tu aux

Athéniens de déclarer la guerre? à ceux qui pratiquent la justice ou à ceux qui la violent?

ALCIBIADE.

Terrible demande, Socrate! Car quand même quelqu'un serait capable de penser qu'il faut faire la guerre à ceux qui pratiquent la justice, il n'oserait l'avouer.

SOCRATE.

En effet, cela n'est pas conforme aux lois, à ce qu'il paraît.

ALCIBIADE.

Non, sans doute; ni honnête, non plus, d'après l'opinion.

SOCRATE.

Par conséquent, tu auras toujours en vue la justice dans tes discours?

ALCIBIADE.

Il le faut bien.

SOCRATE.

Mais ce mieux dont je te parlais tantôt au sujet de la paix ou de la guerre, pour savoir à qui, quand et comment il faut faire la guerre et la paix; n'est-ce pas toujours le plus juste?

ALCIBIADE.

Il paraît, au moins.

SOCRATE.

Comment donc! cher Alcibiade, il faut ou

que, sans le savoir, tu ignores ce que c'est que le juste, ou qu'à mon insu tu sois allé chez quelque maître qui te l'ait appris, et qui t'ait enseigné à distinguer le juste et l'injuste. Qui est ce maître? dis-le-moi, je t'en prie, afin que tu me mettes entre ses mains et me recommandes à lui.

ALCIBIADE.

Tu te moques, Socrate.

SOCRATE.

Non, je le jure par le Dieu qui préside à notre amitié*, et qui est de tous les dieux celui que je voudrais le moins offenser par un parjure. Je t'en prie, si tu as un maître, dis-moi qui il est.

ALCIBIADE.

Eh bien! quand je n'en aurais point? crois-tu que je ne puisse savoir d'ailleurs ce que c'est que le juste et l'injuste?

SOCRATE.

Tu le sais si tu l'as trouvé.

ALCIBIADE.

Et crois-tu que je ne l'aie pas trouvé?

SOCRATE.

Tu l'as trouvé si tu l'as cherché.

* Jupiter, ὁ Φίλιος.

ALCIBIADE.

Penses-tu donc que je ne l'aie pas cherché?

SOCRATE.

Tu l'as cherché si tu as cru l'ignorer.

ALCIBIADE.

T'imagines-tu donc qu'il n'y ait pas eu un temps où je l'ignorais?

SOCRATE.

Très-bien dit. Mais peux-tu me marquer précisément ce temps où tu as cru ne pas savoir ce que c'est que le juste et l'injuste? Voyons, était-ce l'année passée que tu le cherchais, croyant l'ignorer? ou croyais-tu le savoir? Dis la vérité, afin que notre conversation ne soit pas vaine.

ALCIBIADE.

Mais je croyais bien le savoir.

SOCRATE.

Et il y a trois, quatre et cinq ans, ne le croyais-tu pas de même?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Avant ce temps-là tu n'étais qu'un enfant, n'est-ce pas?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Dans ce temps-là même, je suis bien sûr que tu croyais le savoir.

ALCIBIADE.

Comment en es-tu si sûr?

SOCRATE.

C'est que pendant ton enfance, chez tes maîtres et ailleurs, et lorsque tu jouais aux osselets ou à quelque autre jeu, je t'ai vu très-souvent ne point balancer sur le juste et l'injuste, et dire d'un ton ferme et assuré à tel ou tel de tes camarades que c'était un méchant, un injuste, qu'il faisait une injustice*. N'est-il pas vrai?

ALCIBIADE.

Que devais-je donc faire, à ton avis, quand on me faisait quelque injustice?

SOCRATE.

Entends-tu ce que tu devais faire en supposant que tu eusses ignoré que ce qu'on te faisait fût une injustice, ou en supposant le contraire?

ALCIBIADE.

Mais je ne l'ignorais point du tout, je savais parfaitement qu'on me faisait injustice.

* Voyez la Vie d'Alcibiade dans Plutarque.

SOCRATE.

Tu vois donc par là que, lors même que tu n'étais qu'un enfant, tu croyais connaître le juste et l'injuste.

ALCIBIADE.

Je croyais le connaître, et je le connaissais.

SOCRATE.

En quel temps l'avais-tu trouvé? car ce n'était pas lorsque tu croyais le savoir.

ALCIBIADE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

En quel temps croyais-tu donc l'ignorer? Réfléchis bien, car j'ai grand'peur que tu ne trouves pas ce temps-là.

ALCIBIADE.

En vérité, Socrate, je ne saurais te le dire.

SOCRATE.

Tu ne connais donc pas le juste et l'injuste, pour l'avoir trouvé de toi-même?

ALCIBIADE.

Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.

Mais tu avouais tout à l'heure que tu ne l'as pas appris non plus; or, si tu ne l'as ni trouvé de toi-même, ni appris des autres, comment le sais-tu donc? D'où cette connaissance t'est-elle venue?

ALCIBIADE.

Mais peut-être que j'ai mal répondu, en disant que je l'ai trouvé de moi-même.

SOCRATE.

Dis-moi donc comment cela s'est fait?

ALCIBIADE.

Je l'ai appris, je pense, tout comme les autres.

SOCRATE.

Nous voilà à recommencer. De qui l'as-tu appris? dis-moi.

ALCIBIADE.

Du peuple.

SOCRATE.

En citant le peuple tu n'as pas recours, mon cher Alcibiade, à un fort bon maître.

ALCIBIADE.

Quoi! le peuple n'est-il pas capable de l'ensei gne?

SOCRATE.

Pas même d'enseigner ce qui est bien ou mal aux échecs *, ce qui est pourtant un peu moins difficile, à mon avis, que d'enseigner la justice. Eh bien! ne le crois-tu pas comme moi?

ALCIBIADE.

Oui, sans doute.

* Voyez le *Phèdre*.

SOCRATE.

Et s'il n'est pas capable de t'enseigner des choses moins difficiles, comment t'en enseignerait-il de plus difficiles?

ALCIBIADE.

Je suis de ton avis. Cependant le peuple est capable d'enseigner beaucoup de choses bien plus difficiles que les échecs.

SOCRATE.

Et lesquelles?

ALCIBIADE.

Notre langue, par exemple, je ne l'ai apprise que du peuple, je ne pourrais pas te nommer un seul maître que j'aie eu pour cela; et je n'en puis citer d'autre que ce peuple, que tu trouves un si mauvais maître.

SOCRATE.

Oh! pour la langue, mon cher, le peuple est un très-excellent maître, et l'on aurait grand'raison de louer ses leçons dans ce genre.

ALCIBIADE.

Pourquoi?

SOCRATE.

Parce qu'il a dans ce genre tout ce que doivent avoir les meilleurs maîtres.

ALCIBIADE.

Qu'est-ce donc qu'il a?

SOCRATE.

Ceux qui veulent enseigner une chose, ne doivent-ils pas la bien savoir d'abord?

ALCIBIADE.

Qui en doute?

SOCRATE.

Ceux qui savent une chose ne doivent-ils pas être d'accord entre eux sur ce qu'ils savent, et n'en pas disputer?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et crois-tu qu'ils sachent bien ce dont ils disputeraient?

ALCIBIADE.

Nullement.

SOCRATE.

Comment donc l'enseigneraient-ils?

ALCIBIADE.

Ils ne le pourraient d'aucune façon.

SOCRATE.

Eh quoi! est-ce que le peuple n'est pas d'accord de la signification de ces mots, une pierre, un bâton? Interroge qui tu voudras, tous ne répondront-ils pas de même, tous ne courront-ils pas à la même chose, s'ils veulent avoir une

pierre ou un bâton? N'en est-il pas ainsi du reste? Car je comprends que voilà ce que tu veux dire par savoir la langue, n'est-ce pas?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Tous les Grecs ne sont-ils pas d'accord sur cela entre eux de particulier à particulier et de peuple à peuple?

ALCIBIADE.

Certainement.

SOCRATE.

Ainsi, sous ce rapport, le peuple serait un excellent maître?

ALCIBIADE.

Nul doute.

SOCRATE.

Si donc nous voulions que quelqu'un sût bien une langue, nous ne pourrions mieux faire que de l'envoyer à l'école du peuple?

ALCIBIADE.

Non assurément.

SOCRATE.

Mais si, au lieu de vouloir savoir ce que signifient les mots d'homme ou de cheval, nous voulions savoir quel cheval fait un bon ou un mauvais coursier, le peuple serait-il capable de nous l'apprendre?

ALCIBIADE.

Nullement.

SOCRATE.

Et une marque bien sûre qu'il ne le sait pas, et qu'il ne pourrait l'enseigner, c'est qu'il n'est pas là-dessus d'accord avec lui-même, le moins du monde.

ALCIBIADE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Et si nous voulions savoir, non pas ce que signifie le mot homme, mais ce que c'est qu'un homme sain ou malsain, le peuple serait-il en état de nous l'apprendre?

ALCIBIADE.

Non, certes.

SOCRATE.

Et ne conclurais-tu pas que c'est là-dessus un assez mauvais maître, si tu le voyais en contradiction avec lui-même?

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Eh bien! sur le juste et sur l'injuste, en fait d'hommes ou d'affaires, crois-tu que le peuple soit d'accord et avec lui-même et avec les autres?

ALCIBIADE.

Par Jupiter! pas le moins du monde!

SOCRATE.

Et ne crois-tu pas au contraire, que c'est sur cela qu'il s'accorde le moins?

ALCIBIADE.

J'en suis très-persuadé.

SOCRATE.

Car je ne crois pas que tu aies jamais vu ou entendu dire que les hommes aient été si divisés sur la question de savoir si une chose est saine ou malsaine, qu'ils aient pris les armes et se soient égorgés les uns les autres.

ALCIBIADE.

Non, en vérité.

SOCRATE.

Mais, sur le juste et l'injuste, je sais bien, moi, que, si tu ne l'as pas vu, au moins tu l'as entendu dire à beaucoup d'autres, et, par exemple, à Homère, car tu as lu l'Odyssée et l'Iliade.

ALCIBIADE.

Oui, assurément, Socrate.

SOCRATE.

Et le fondement de ces poèmes, n'est-ce pas la diversité des sentimens sur la justice et sur l'injustice?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

N'est-ce pas cette dissention qui a coûté tant de combats et tant de sang aux Grecs et aux Troyens, aux amans de Pénélope, et à Ulysse?

ALCIBIADE.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Et ceux qui moururent à Tanagre*, Athéniens, Lacédémoniens, Béotiens, et, après, à Coronée**, où ton père Clinias fut tué, le sujet de leurs querelles et de leur mort ne fut autre, je pense, que cette diversité de sentimens sur le juste et l'injuste. N'est-ce pas?

ALCIBIADE.

Peut-on le nier?

SOCRATE.

Oserons-nous donc dire que le peuple sache bien une chose sur laquelle il dispute avec tant d'animosité qu'il se porte aux dernières extrémités?

* Bataille gagnée par les Athéniens contre les Lacédémoniens, pour l'indépendance de la Béotie, sous le commandement de Myronides. (Voyez le *Menexène*. — Thucydide, I, 108. — Wesseling, sur Diodore de Sicile, XI.)

** Bataille perdue par les Athéniens contre les Béotiens et les Lacédémoniens, dix ans environ après la victoire de Tanagre. (Thucydide, I, 113. — Diod. XII, 6.)

ALCIBIADE.

Il n'y paraît certes pas.

SOCRATE.

Eh! voilà les maîtres que tu nous cites, toi qui conviens toi-même de leur ignorance!

ALCIBIADE.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Quelle apparence donc que tu saches ce que c'est que le juste et l'injuste, sur lesquels tu es si flottant, et que tu parais n'avoir ni appris des autres, ni trouvé de toi-même?

ALCIBIADE.

Il n'y a pas d'apparence, d'après ce que tu dis.

SOCRATE.

Comment! d'après ce que je dis! Ne vois-tu pas que tu parles fort mal, Alcibiade?

ALCIBIADE.

En quoi donc?

SOCRATE.

Tu prétends que c'est moi qui dis cela?

ALCIBIADE.

Quoi! n'est-ce pas toi qui dis que je ne sais rien de tout ce qui regarde la justice et l'injustice?

SOCRATE.

Non, assurément, ce n'est pas moi.

ALCIBIADE.

Qui donc? Moi peut-être?

SOCRATE.

Toi-même.

ALCIBIADE.

Comment?

SOCRATE.

Tu vas le voir. Si je te demandais quel est le plus grand nombre d'un ou de deux, ne me répondrais-tu pas que c'est deux?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et de combien plus grand?

ALCIBIADE.

D'un.

SOCRATE.

Quel est celui de nous deux qui dit que deux est plus qu'un?

ALCIBIADE.

Moi.

SOCRATE.

N'est-ce pas moi qui interroge, et toi qui réponds?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et sur le juste et l'injuste, n'est-ce pas moi qui interroge, et toi qui réponds?

ALCIBIADE.

Cela est certain.

SOCRATE.

Et si je te demandais quelles lettres composent le nom de Socrate, et que tu les prononçasses, qui est-ce de nous deux qui les dirait?

ALCIBIADE.

Moi.

SOCRATE.

Allons donc, conclus. Dans une conversation qui se passe en demandes et en réponses, qui affirme, celui qui interroge, ou celui qui répond?

ALCIBIADE.

Celui qui répond, Socrate, à ce qu'il me semble.

SOCRATE.

Eh bien! jusqu'ici n'est-ce pas moi qui ai interrogé?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et toi qui as répondu?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Eh bien! qui de nous a affirmé tout ce qui a été dit?

ALCIBIADE.

Il faut bien que je convienne, Socrate, que c'est moi.

SOCRATE.

Et n'a-t-il pas été dit que le bel Alcibiade, fils de Clinias, ne sachant ce que c'est que le juste et l'injuste, et pensant pourtant bien le savoir, s'en va à l'assemblée des Athéniens pour leur donner son avis sur ce qu'il ne sait pas? N'est-ce pas cela?

ALCIBIADE.

Il est vrai.

SOCRATE.

C'est donc ici le cas du mot d'Euripide: *C'est toi qui l'as nommé* * ; car ce n'est pas moi qui l'ai dit; c'est toi, et tu as tort de t'en prendre à moi.

ALCIBIADE.

Tu as bien l'air d'avoir raison.

* EURIPIDE, *Hippolyte*, v. 352. — RACINE, *Phèdre*, acte I, scène III.

SOCRATE.

Crois-moi, mon cher, c'est une folie de vouloir aller enseigner ce que tu ne sais pas, ce que tu ne t'es pas donné la peine d'apprendre.

ALCIBIADE.

Mais j'imagine, Socrate, que les Athéniens et tous les autres Grecs délibèrent très-rarement sur ce qui est le plus juste ou le plus injuste; car cela leur paraît très-clair; et, sans s'y arrêter, ils cherchent uniquement ce qui est le plus utile. Or, l'utile et le juste sont fort différens, je pense, puisqu'il y a eu beaucoup de gens qui se sont très-bien trouvés d'avoir commis de grandes injustices, et d'autres qui, je crois, pour avoir été justes, ont assez mal réussi.

SOCRATE.

Quoi! quelque différence qu'il y ait entre l'utile et le juste, penses-tu donc connaître l'utile, et ce qui le constitue?

ALCIBIADE.

Qui en empêche, Socrate, à moins que tu ne demandes encore de qui je l'ai appris ou comment je l'ai trouvé de moi-même?

SOCRATE.

Que fais-tu là, Alcibiade? supposé que tu dises mal, et qu'il soit possible de te réfuter par

les mêmes raisons que j'ai déjà employées, tu veux de nouvelles preuves, et tu traites les premières comme de vieux habits que tu ne veux plus mettre : il te faut du neuf absolument. Mais, pour moi, sans te suivre dans tes écarts, je persiste à te demander d'où tu as appris ce que c'est que l'utile, et qui a été ton maître : et je te demande en une fois tout ce que je t'ai demandé précédemment. Mais je vois bien que tu me répondras la même chose, et que tu ne pourras me montrer, ni que tu aies appris des autres ce que c'est que l'utile, ni que tu l'aies trouvé de toi-même. Or, comme tu es délicat, et que tu ne goûterais guère les mêmes propos, je ne te demande plus si tu sais ou ne sais pas ce qui est utile aux Athéniens. Mais que le juste et l'utile sont une même chose, ou qu'ils sont fort différens, pourquoi ne me le prouverais-tu pas, en m'interrogeant, s'il te plaît, comme je t'ai interrogé, ou en me parlant tout de suite?

ALCIBIADE.

Mais je ne sais trop, Socrate, si je suis capable de parler devant toi.

SOCRATE.

Mon cher Alcibiade, prends que je suis l'assemblée, le peuple : car, quand tu seras là, ne faudra-t-il pas que tu persuades chacun en particulier? n'est-il pas vrai?

ALCIBIADE.

Il le faudra bien.

SOCRATE.

Et quand on sait bien une chose, n'est-il pas égal de la démontrer à un seul en particulier, ou à plusieurs à la fois; comme un maître à lire montre également à un ou à plusieurs écoliers?

ALCIBIADE.

Cela est certain.

SOCRATE.

Et le même homme n'est-il pas capable d'enseigner l'arithmétique à un ou à plusieurs?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Mais cet homme ne doit-il pas savoir l'arithmétique? Ne doit-ce pas être le mathématicien?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et, par conséquent, ce que tu es capable de persuader à plusieurs, tu peux aussi le persuader à un seul?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Et ce que tu peux persuader, c'est ce que tu sais?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Quelle autre différence y a-t-il entre un orateur qui parle à tout un peuple, et un homme qui s'entretient comme nous le faisons maintenant, sinon que le premier a plusieurs hommes à persuader, et que le dernier n'en a qu'un?

ALCIBIADE.

Il pourrait bien n'y avoir que celle-là.

SOCRATE.

Voyons donc, puisque celui qui est capable de persuader plusieurs l'est aussi de persuader un seul, exerce-toi avec moi, et tâche de me démontrer que ce qui est juste n'est pas toujours utile.

ALCIBIADE.

Te voilà bien méchant, Socrate.

SOCRATE.

Si méchant que je vais tout à l'heure te prouver le contraire de ce que tu ne veux pas me prouver.

ALCIBIADE.

Voyons; parle.

SOCRATE.

Réponds seulement à mes questions.

ALCIBIADE.

Ah! point de questions, je t'en prie; parle toi seul.

SOCRATE.

Quoi! est-ce que tu ne veux pas être persuadé?

ALCIBIADE.

Je ne demande pas mieux..

SOCRATE.

Quand ce sera toi-même qui affirmeras tout ce qui sera avancé, ne seras-tu pas persuadé, autant qu'on peut l'être?

ALCIBIADE.

Il me semble.

SOCRATE.

Réponds-moi donc; et si tu n'apprends pas de toi-même que le juste est toujours utile, ne le crois jamais sur la foi d'un autre.

ALCIBIADE.

A la bonne heure; je suis prêt à te répondre, car il ne m'en arrivera aucun mal, je pense.

SOCRATE.

Tu es prophète, Alcibiade. Eh bien! dis-moi, crois-tu qu'il y ait des choses justes qui soient utiles, et d'autres qui ne le soient pas?

ALCIBIADE.

Assurément, je le crois.

SOCRATE.

Crois-tu aussi que les unes soient honnêtes, et les autres tout le contraire?

ALCIBIADE.

Comment dis-tu? s'il te plaît.

SOCRATE.

Je te demande, par exemple, si un homme qui fait une action déshonnête fait une action juste?

ALCIBIADE.

Je suis bien éloigné de le croire.

SOCRATE.

Tu crois donc que tout ce qui est juste est honnête?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et, quant à l'honnête, tout ce qui est honnête est-il bon? Ou crois-tu qu'il y ait des choses honnêtes qui soient bonnes, et d'autres qui soient mauvaises?

ALCIBIADE.

Pour moi, je pense, Socrate, qu'il y a certaines choses honnêtes qui sont mauvaises.

SOCRTE.

Et, par conséquent, de déshonnêtes qui sont bonnes?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Vois si je t'entends bien : il est souvent arrivé à la guerre qu'un homme, voulant secourir son ami ou son parent, a été blessé ou tué, et qu'un antre, en manquant à ce devoir, a sauvé sa vie. N'est-ce pas cela que tu dis?

ALCIBIADE.

C'est cela même.

SOCRATE.

Le secours qu'un homme donne à son ami, tu l'appelles une chose honnête, en ce qu'il tâche de sauver celui qu'il est obligé de secourir; et n'est-ce pas ce qu'on appelle valeur?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et ce même secours, tu l'appelles une chose mauvaise, à cause des blessures et de la mort qu'elle nous attire?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Mais la vaillance, n'est-ce pas une chose, et la mort une autre?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Par conséquent, le secours qu'on donne à son ami dans un combat n'est pas une chose honnête et une chose mauvaise par le même endroit?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Mais vois si ce qui fait une action honnête, ne la fait pas bonne, comme dans le cas dont il s'agit. Tu as reconnu que, du côté de la valeur, secourir son ami est honnête. Examine donc présentement si la valeur est un bien ou un mal; et voici le moyen de bien faire cet examen. Que te souhaites-tu, à toi-même, des biens ou des maux?

ALCIBIADE.

Des biens.

SOCRATE.

Et les plus grands, surtout? Et tu ne voudrais pas en être privé?

ALCIBIADE.

Non, assurément.

SOCRATE.

Que penses-tu donc de la valeur? A quel prix consentirais-tu à en être privé?

ALCIBIADE.

A quel prix? Je ne voudrais pas même de la vie, à condition d'être un lâche.

SOCRATE.

La lâcheté te paraît donc le dernier des maux?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Égal à la mort même?

ALCIBIADE.

Oui, certes.

SOCRATE.

La vie et la valeur, ne sont-ce pas les contraires de la mort et de la lâcheté?

ALCIBIADE.

Qui en doute?

SOCRATE.

Et tu souhaites les unes, et repousses les autres?

ALCIBIADE.

Eh bien?

SOCRATE.

N'est-ce pas que tu trouves les unes très-bonnes et les autres très-mauvaises?

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Tu reconnais donc toi-même que secourir son ami à la guerre, c'est une chose honnête, par son rapport au bien, qui est la vaillance?

ALCIBIADE.

Oui, je le reconnais.

SOCRATE.

Et que c'est une chose mauvaise, par son rapport au mal, c'est-à-dire, à la mort?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Il suit qu'on doit appeler chaque action selon ce qu'elle produit: si tu l'appelles bonne quand il en revient du bien, il faut aussi l'appeler mauvaise quand il en revient du mal.

ALCIBIADE.

Il me le semble.

SOCRATE.

Une action n'est-elle pas honnête en tant qu'elle est bonne, et déshonnête en tant qu'elle est mauvaise?

ALCIBIADE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ainsi lorsque tu dis que de secourir son ami dans les combats, c'est une action honnête, et

en même temps une action mauvaise, c'est comme si tu disais qu'elle est bonne et qu'elle est mauvaise.

ALCIBIADE.

Il me paraît que tu dis assez vrai.

SOCRATE.

Il n'y a donc rien d'honnête qui soit mauvais en tant qu'honnête, ni rien de déshonnête qui soit bon en ce qu'il est déshonnête.

ALCIBIADE.

Cela me paraît ainsi.

SOCRATE.

Continuons; et considérons la chose d'une autre façon. Vivre honnêtement, n'est-ce pas bien vivre?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et bien vivre, n'est-ce pas être heureux * ?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

N'est-on pas heureux par la possession du bien?

* Εὖ πράττειν, signifie à la fois, *se bien conduire*, et *être heureux*. Bien vivre, en français, a ce double sens.

ALCIBIADE.

Très-certainement.

SOCRATE.

Et le bien, n'est-ce pas en vivant bien qu'on l'acquiert?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Bien vivre est donc un bien?

ALCIBIADE.

Qui en doute?

SOCRATE.

Et bien vivre, c'est vivre honnêtement?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

L'honnête et le bien nous paraissent donc la même chose?

ALCIBIADE.

Cela est indubitable.

SOCRATE.

Et, par conséquent, tout ce que nous trouverons honnête, nous devons le trouver bon?

ALCIBIADE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Eh bien ! ce qui est bon est-il utile, ou non?

ALCIBIADE.

Utile.

SOCRATE.

Te souviens-tu de ce dont nous sommes convenus relativement à la justice?

ALCIBIADE.

Il me semble que nous sommes convenus que ce qui est juste est honnête.

SOCRATE.

Et que ce qui est honnête est bon?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et que ce qui est bon est utile?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent, Alcibiade, tout ce qui est juste est utile.

ALCIBIADE.

Il me semble.

SOCRATE.

Prends bien garde que c'est toi qui assures tout cela; car pour moi, je ne fais qu'interroger.

ALCIBIADE.

J'en ai bien l'air.

SOCRATE.

Si quelqu'un donc, pensant bien connaître la nature de la justice, entrait dans l'assemblée des Athéniens ou des Péparéthiens *, et qu'il leur dît qu'il sait très-certainement que les actions justes sont quelquefois mauvaises, ne te moquerais-tu pas de lui, toi qui viens de dire toi-même que la justice et l'utilité sont la même chose?

ALCIBIADE.

Par les dieux, je te jure, Socrate, que je ne sais ce que je dis; et, véritablement, il me semble que j'ai perdu l'esprit; car les choses me paraissent tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, selon que tu m'interroges.

SOCRATE.

Ignores-tu, mon cher, la cause de ce désordre?

ALCIBIADE.

Je l'ignore parfaitement.

SOCRATE.

Et si quelqu'un te demandait si tu as deux yeux ou trois yeux, deux mains ou quatre mains,

* Habitans de la ville et de l'île de Péparèthe, une des Cyclades.

ou quelque autre chose pareille, penses-tu que tu répondisses tantôt d'une façon et tantôt d'une autre? ou ne répondrais-tu pas toujours de la même manière?

ALCIBIADE.

Je commence à me fort défier de moi-même. Pourtant, je crois qu'en effet je répondrais de la même manière.

SOCRATE.

Et n'est-ce pas parce que tu sais ce qui en est? N'en est-ce pas là la cause?

ALCIBIADE.

Je le crois.

SOCRATE.

Si donc tu réponds si différemment, malgré toi, sur la même chose, c'est une marque infaillible que tu l'ignores.

ALCIBIADE.

Il y a de l'apparence.

SOCRATE.

Or, tu avoues que tu es flottant dans tes réponses sur le juste et l'injuste; sur l'honnête et le malhonnête; sur le bien et le mal; sur l'utile et son contraire: n'est-il pas évident que cette incertitude vient de ton ignorance?

ALCIBIADE.

Cela paraît bien vraisemblable.

SOCRATE.

C'est donc une maxime certaine que l'esprit est nécessairement flottant sur ce qu'il ignore?

ALCIBIADE.

Comment en serait-il autrement?

SOCRATE.

Dis-moi, sais-tu comment tu pourrais monter au ciel?

ALCIBIADE.

Non, par Jupiter, je te jure.

SOCRATE.

Et ton esprit est-il flottant là-dessus?

ALCIBIADE.

Point du tout.

SOCRATE.

En sais-tu la raison, ou te la dirai-je?

ALCIBIADE.

Dis.

SOCRATE.

C'est, mon ami, que ne sachant pas le moyen de monter au ciel, tu ne crois pas le savoir.

ALCIBIADE.

Comment dis-tu cela?

SOCRATE.

Vois un peu avec moi. Quand tu ignores une chose, et que tu sais que tu l'ignores, es-tu in-

certain et flottant sur cette chose-là? Par exemple, l'art de la cuisine, ne sais-tu pas que tu l'ignores?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

T'amuses-tu donc à raisonner sur cet art, et dis-tu tantôt d'une façon et tantôt d'une autre? Ne laisses-tu pas plutôt faire celui dont c'est le métier?

ALCIBIADE.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Et si tu étais sur un vaisseau, te mêlerais-tu de dire ton avis s'il faut tourner le gouvernail en dedans ou en dehors? Et, comme tu ne sais pas l'art de naviguer, hésiterais-tu entre plusieurs opinions, ou ne laisserais-tu pas plutôt faire le pilote?

ALCIBIADE.

Je laisserais faire le pilote.

SOCRATE.

Tu n'es donc jamais flottant et incertain sur les choses que tu ne sais pas, pourvu que tu saches que tu ne les sais pas?

ALCIBIADE.

Non, à ce qu'il me semble.

SOCRATE.

Tu comprends donc bien que toutes les fautes que l'on commet ne viennent que de cette sorte d'ignorance, qui fait qu'on croit savoir ce qu'on ne sait pas?

ALCIBIADE.

Répète-moi cela, je te prie.

SOCRATE.

Ce qui nous porte à entreprendre une chose, n'est-ce pas l'opinion où nous sommes que nous la savons faire?

ALCIBIADE.

Qui en doute?

SOCRATE.

Et lorsqu'on est persuadé qu'on ne la sait pas, ne la laisse-t-on pas à d'autres?

ALCIBIADE.

Cela est constant.

SOCRATE.

Ainsi, ceux qui sont dans cette dernière sorte d'ignorance ne font jamais de fautes, parce qu'ils laissent à d'autres le soin des choses qu'ils ne savent pas faire?

ALCIBIADE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Qui sont donc ceux qui commettent des fau-

tes? Car ce ne sont pas ceux qui savent les choses.

ALCIBIADE.

Non, assurément.

SOCRATE.

Puisque ce ne sont ni ceux qui savent les choses, ni ceux qui les ignorent mais qui savent qu'ils les ignorent, que reste-t-il, que ceux qui, ne les sachant pas, croient pourtant les savoir?

ALCIBIADE.

Non, il n'y en a pas d'autres.

SOCRATE.

Et voilà l'ignorance qui est la cause de tous les maux; la sottise, qu'on ne saurait trop flétrir.

ALCIBIADE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et quand elle tombe sur les choses de la plus grande importance, n'est-ce pas alors qu'elle est pernicieuse et honteuse au plus haut degré?

ALCIBIADE.

Peut-on le nier?

SOCRATE.

Mais peux-tu me nommer quelque chose qui soit de plus grande importance que le juste, l'honnête, le bien, et l'utile?

ALCIBIADE.

Non certainement.

SOCRATE.

Et n'est-ce pas sur ces choses-là que tu dis toi-même que tu es flottant et incertain?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et cette incertitude, d'après ce que nous avons dit, n'est-elle pas une preuve que, non-seulement tu ignores les choses les plus importantes, mais que, les ignorant, tu crois pourtant les savoir?

ALCIBIADE.

J'en ai bien peur.

SOCRATE.

O dieux! en quel état déplorable es-tu, Alcibiade! je n'ose le nommer. Cependant, puisque nous sommes seuls, il faut te le dire: mon cher Alcibiade, tu es dans la pire espèce d'ignorance, comme tes paroles le font voir, et comme tu le témoignes contre toi-même. Voilà pourquoi tu t'es jeté dans la politique avant de l'avoir apprise. Et tu n'es pas le seul qui soit dans cet état; il t'est commun avec la plupart de ceux qui se mêlent des affaires de la république: je n'en excepte qu'un petit nombre, et, peut-être, le seul Périclès, ton tuteur.

ALCIBIADE.

Aussi dit-on, Socrate, qu'il n'est pas devenu si habile de lui-même: mais qu'il a eu commerce avec plusieurs habiles gens, comme Pythoclidès* et Anaxagore**; et encore aujourd'hui, à l'âge où il est, il passe sa vie avec Damon***, dans le dessein de s'instruire.

SOCRATE.

As-tu déjà vu quelqu'un qui sût une chose, et qui ne pût l'enseigner à un autre? Ton maître à lire t'a enseigné ce qu'il savait, et il l'a enseigné à tous ceux qu'il a voulu?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et toi, qui l'as appris de lui, tu pourrais l'enseigner à un autre?

ALCIBIADE.

Oui.

* Musicien pythagoricien, maître d'Agathoclès, de Lamproclès, et de Damon.

** Voyez Plutarque, *Vie de Périclès*. REISKE, t. I, p. 595.

*** Plutarque, *Vie de Périclès*. Sous le voile de la musique, il cachait sa profession, qui était d'enseigner la politique. Il fut frappé de l'ostracisme, comme aristocrate.

SOCRATE.

Il en est de même du maître de musique et du maître d'exercices?

ALCIBIADE.

Certainement.

SOCRATE.

Car c'est une belle marque qu'on sait bien une chose, quand on est en état de l'enseigner aux autres.

ALCIBIADE.

Il me le semble.

SOCRATE.

Mais peux-tu me nommer quelqu'un que Périclès ait rendu habile, à commencer par ses propres enfans?

ALCIBIADE.

Quoi! et si Périclès n'a eu pour enfans que des imbécilles*?

SOCRATE.

Et Clinias, ton frère?

ALCIBIADE.

Mais tu me parles là d'un fou.

SOCRATE.

Si Clinias est fou, et que les enfans de Périclès soient des imbécilles, d'où vient que Péri-

* Parale et Xantippe. Voyez le *Ménon*, et la *Vie de Périclès*, par Plutarque.

clès a négligé un aussi heureux naturel que le tien?

ALCIBIADE.

C'est moi seul, je pense, qui en suis cause, en ne m'appliquant point du tout à ce qu'il me dit.

SOCRATE.

Mais, parmi tous les Athéniens, et parmi les étrangers, libres ou esclaves, peux-tu m'en nommer un seul que le commerce de Périclès ait rendu plus habile, comme je te nommerai un Pythodore, fils d'Isolochus, et un Callias, fils de Calliade, qui, pour cent mines, sont tous deux devenus très-habiles dans l'école de Zénon *?

ALCIBIADE.

Vraiment, je ne le saurais.

SOCRATE.

A la bonne heure. Mais que prétends-tu faire de toi, Alcibiade? Veux-tu demeurer comme tu es, ou prendre un peu soin de toi?

ALCIBIADE.

Délibérons-en tous les deux, Socrate. J'entends fort bien ce que tu dis, et j'en demeure d'accord : oui, tous ceux qui se mêlent des affaires de la

* Zénon, d'Elée, disciple de Parménide. Voyez le *Parménide*.

république ne sont que des ignorans, excepté un très-petit nombre.

SOCRATE.

Et après cela?

ALCIBIADE.

S'ils étaient instruits, il faudrait que celui qui prétend devenir leur rival, travaillât et s'exerçât, pour entrer en lice avec eux, comme avec des athlètes; mais puisque, sans avoir pris le soin de s'instruire, ils ne laissent pas de se mêler du gouvernement, qu'est-il besoin de s'exercer et de se donner tant de peine pour apprendre? Je suis bien assuré qu'avec les seuls secours de la nature, je les surpasserai.

SOCRATE.

Ah! mon cher Alcibiade, que viens-tu de dire là? Quel sentiment indigne de cet air noble et des autres avantages que tu possèdes!

ALCIBIADE.

Comment, Socrate? Explique-toi.

SOCRATE.

Ah! je suis désolé pour notre amitié, si...

ALCIBIADE.

Eh bien?

SOCRATE.

Si tu penses n'avoir à lutter que contre des gens de cette sorte.

ALCIBIADE.

Et contre qui donc?

SOCRATE.

Est-ce là la demande d'un homme qui croit avoir l'âme grande?

ALCIBIADE.

Que veux-tu dire? Ces gens-là ne sont-ils pas les seuls que j'aie à redouter?

SOCRATE.

Si tu avais à conduire un vaisseau de guerre qui dût bientôt combattre, te contenterais-tu d'être plus habile dans la manœuvre que le reste de ton équipage, ou ne te proposerais-tu pas outre cela de surpasser aussi tes véritables adversaires, et non comme aujourd'hui tes compagnons, au-dessus desquels tu dois si fort te mettre, qu'ils ne pensent pas à lutter contre toi, mais seulement, dans le sentiment de leur infériorité, à t'aider contre l'ennemi; si toutefois tu as réellement en vue de faire quelque chose de grand, digne de toi et de la république.

ALCIBIADE.

Oui, c'est ce que j'ai réellement en vue.

SOCRATE.

En vérité, est-il bien digne d'Alcibiade de se contenter d'être le premier de nos soldats, au lieu de se mettre devant les yeux les généraux

ennemis, de s'efforcer de leur devenir supérieur, et de s'exercer sur leur modèle?

ALCIBIADE.

Qui sont donc ces grands généraux, Socrate?

SOCRATE.

Ne sais-tu pas qu'Athènes est toujours en guerre avec les Lacédémoniens, ou avec le grand Roi?

ALCIBIADE.

Je le sais.

SOCRATE.

Si donc tu penses à te mettre à la tête des Athéniens, il faut que tu te prépares aussi à combattre les rois de Lacédémone et les rois de Perse.

ALCIBIADE.

Tu pourrais bien dire vrai.

SOCRATE.

Oh! non, mon cher Alcibiade, les émules dignes de toi, c'est un Midias, si habile à nourrir des cailles *, et autres gens de cette espèce, qui s'immiscent dans le gouvernement; et qui, grâce à leur grossièreté, semblent n'avoir point encore coupé la chevelure de l'esclave, comme disent les bonnes femmes, et la porter dans leur âme **;

* Plutarque, *Vie d'Alcibiade.*

** *Il porte encore à sa tête la chevelure de l'esclave*, pro-

vrais barbares au milieu d'Athènes, et courtisans du peuple plutôt que ses chefs. Voilà les gens que tu dois te proposer pour modèles, sans penser à toi-même, sans rien apprendre de ce que tu devrais savoir : voilà la noble lutte qu'il te faut instituer, et, sans avoir fait aucun bon exercice, aucun autre préparatif, c'est dans cet état qu'il faut aller te mettre à la tête des Athéniens.

ALCIBIADE.

Mais je ne suis guère éloigné, Socrate, de penser comme toi : cependant, je m'imagine que les généraux de Lacédémone et le roi de Perse sont comme les autres.

SOCRATE.

Regarde un peu, mon cher Alcibiade, quelle opinion tu as là ?

ALCIBIADE.

Quelle opinion ?

SOCRATE.

Premièrement, qui te portera à avoir plus de soin de toi, ou de te former de ces hommes une haute idée qui te les rende redoutables, ou de les dédaigner ?

verbe populaire pour désigner un affranchi qui a conservé les habitudes d'esclave. (Voy. le *Scholiaste* et OLYMPIODORE.)

ALCIBIADE.

Assurément, c'est de m'en former une haute idée.

SOCRATE.

Et crois-tu donc que ce soit un mal pour toi, que d'avoir soin de toi-même?

ALCIBIADE.

Au contraire, je suis persuadé que ce serait un grand bien.

SOCRATE.

Ainsi, cette opinion que tu as conçue de tes ennemis, est déjà un grand mal.

ALCIBIADE.

Je l'avoue.

SOCRATE.

En second lieu, il y a toute apparence qu'elle est fausse.

ALCIBIADE.

Comment cela?

SOCRATE.

N'y a-t-il pas toute apparence que les meilleures natures se trouvent dans les hommes d'une grande naissance?

ALCIBIADE.

Certainement.

SOCRATE.

Et ceux qui, à cette grande naissance, joignent une bonne éducation, n'y a-t-il pas appa-

rence qu'ils ont tout ce qui est nécessaire à la vertu ?

ALCIBIADE.

Cela est indubitable.

SOCRATE.

Voyons donc, en nous comparant avec les rois de Lacédémone et de Perse, s'ils sont de moindre naissance que nous. Ne savons-nous pas que les premiers descendent d'Hercule, et les derniers, d'Achéménès *; et que le sang d'Hercule et d'Achéménès remonte jusqu'à Jupiter?

ALCIBIADE.

Et ma famille, Socrate, ne descend-elle pas d'Eurisacès, et Eurisacès ne remonte-t-il pas jusqu'à Jupiter?

SOCRATE.

Et la mienne aussi, mon cher Alcibiade, ne vient-elle pas de Dédale, et Dédale ne nous ramène-t-il pas jusqu'à Vulcain, fils de Jupiter **? Mais la différence qu'il y a entre eux et nous, c'est qu'ils remontent jusqu'à Jupiter, par une gradation continuelle de rois, sans aucune interruption; les uns, qui ont été rois d'Argos et de Lacédémone; et les autres, qui ont toujours

* Achéménès était fils de Persée.

** Voyez l'*Euthyphron*, tome I, page 37.

régné sur la Perse, et souvent sur l'Asie, comme aujourd'hui; au lieu que nos aïeux n'ont été que de simples particuliers comme nous. Si tu étais obligé de montrer à Artaxerce, fils de Xerxès, tes ancêtres et la patrie d'Eurisacès, Salamine, ou Égine, celle d'Éaque, plus ancien qu'Eurisacès, quel sujet de risée ne lui donnerais-tu pas? Mais voyons si nous ne sommes pas aussi inférieurs du côté de l'éducation que du côté de la naissance. Ne t'a-t-on jamais dit quels grands avantages ont, en cela, les rois de Lacédémone, dont les femmes sont, en vertu d'une loi, gardées par les Éphores, afin qu'on soit assuré, autant qu'il est possible, qu'elles ne donneront des rois que de la race d'Hercule? Et, sous ce rapport, le roi de Perse est encore si fort au-dessus des rois de Lacédémone, que personne n'a seulement le soupçon que la reine puisse avoir un fils qui ne soit pas le fils du roi; c'est pourquoi elle n'a d'autre garde que la crainte. A la naissance du premier né, qui doit monter sur le trône, tous les peuples de ce grand empire célèbrent cet événement par des fêtes, et, chaque année, le jour de la naissance du roi est un jour de fêtes et de sacrifices pour toute l'Asie; tandis que nous, lorsque nous venons au monde, mon cher Alcibiade, on peut nous appliquer ce mot du poëte comique :

A peine nos voisins s'en aperçoivent-ils *.

Ensuite, l'enfant est remis aux mains, non d'une femme, d'une nourrice de peu de valeur, mais des plus vertueux eunuques de la cour, qui, entre autres soins dont ils sont chargés, ont celui de former et de façonner ses membres, afin qu'il ait la taille la plus belle possible; et cet emploi leur attire une haute considération. Quand l'enfant a sept ans, on le met entre les mains des écuyers, et on commence à le mener à la chasse; à quatorze, il passe entre les mains de ceux qu'on appelle précepteurs du roi. Ce sont les quatre hommes de Perse qui ont la plus grande renommée de mérite; ils sont dans la vigueur de l'âge: l'un passe pour le plus savant; l'autre, pour le plus juste; le troisième, pour le plus sage: et le quatrième, pour le plus vaillant. Le premier lui enseigne les mystères de la sagesse de Zoroastre, fils d'Oromaze, c'est-à-dire. la religion; il lui enseigne aussi tout ce qui se rapporte aux devoirs d'un roi. Le juste lui apprend à dire toujours la vérité, fût-ce contre lui-même. Le sage l'instruit à ne se laisser jamais vaincre par ses passions, et, par-là, à se

* On ne sait quel est ce poëte. Le Scholiaste dit qu'on attribue ce vers à Platon le comique.

maintenir toujours libre et vraiment roi, en se gouvernant d'abord lui-même. Le vaillant l'exerce à être intrépide et sans peur, car, dès qu'il craint, il est esclave. Mais toi, Alcibiade, Périclès t'a donné pour précepteur celui de ses esclaves que sa vieillesse rendait incapable de tout autre emploi, Zopire le Thrace. Je te rapporterais ici toute la suite de l'éducation de tes adversaires, si cela n'était pas trop long, et si ce que j'ai dit ne suffisait pour en faire voir les conséquences. Quant à ta naissance, Alcibiade, à ton éducation, et à celle d'aucun autre Athénien, personne ne s'en met en peine, à vrai dire, à moins que tu n'aies un ami qui s'en occupe. Veux-tu faire attention aux richesses, à la somptuosité, à l'élégance des Perses, à la magnificence de leurs habits, à la recherche de leurs parfums, à la foule d'esclaves qui les accompagnent, enfin à tous les détails de leur luxe? tu auras honte de toi-même, en te voyant si au-dessous. Veux-tu jeter les yeux sur la tempérance des Lacédémoniens, sur leur modestie, leur facilité, leur douceur, leur magnanimité, leur bon ordre en toutes choses, leur valeur, leur fermeté, leur patience, leur noble émulation, et leur amour pour la gloire? dans toutes ces grandes qualités, tu ne te trouveras qu'un enfant auprès d'eux. Veux-tu, par hasard, qu'on prenne garde aux ri-

chesses, et penses-tu avoir quelque avantage de ce côté-là? Je veux bien en parler ici pour que, tu te mettes à ta véritable place. Considère les richesses des Lacédémoniens, et tu verras combien elles sont supérieures aux nôtres. Personne n'oserait comparer nos terres avec celles de Sparte et de Messène, pour l'étendue et la bonté; pour le nombre d'esclaves, sans compter les Ilotes; pour les chevaux, et les autres troupeaux qui paissent dans les pâturages de Messène. Mais sans parler de toutes ces choses, il y a moins d'or et d'argent dans toute la Grèce ensemble que dans Lacédémone seule; car, depuis peu, l'argent de toute la Grèce, et souvent même celui de l'étranger entre dans Lacédémone, et n'en sort jamais. Véritablement, comme dit le Renard au Lion, dans Ésope, je vois fort bien les traces de l'argent qui entre à Lacédémone, mais je n'en vois point de l'argent qui en sort. Il est donc certain que les Lacédémoniens sont les plus riches des Grecs, et que le roi est le plus riche d'eux tous; car, outre ses revenus particuliers, qui sont considérables, le tribut royal que les Lacédémoniens paient à leurs rois n'est pas peu de chose. Mais si la richesse des Lacédémoniens paraît si grande auprès de celle des autres Grecs, elle n'est rien auprès de celle du roi de Perse. J'ai ouï dire à un homme digne de foi, qui avait

été du nombre des ambassadeurs qu'on envoya au grand roi, je lui ai ouï dire qu'il avait fait une grande journée de chemin dans un pays vaste et fertile, que les habitans appellent la Ceinture de la Reine; qu'il y en avait un autre, qu'on appelle le Voile de la Reine, et qu'il y avait plusieurs autres grandes et belles provinces uniquement destinées à l'habillement de la reine, et qui avaient chacune le nom des parures qu'elles devaient fournir. Si donc quelqu'un allait dire à la femme de Xerxès, à Amestris, mère du roi actuel : Il y a à Athènes un homme qui médite de faire la guerre à Artaxerce; c'est le fils d'une femme nommée Dinomaque, dont toute la parure vaut peut-être, au plus, cinquante mines, et lui, pour tout bien, n'a pas trois cents arpens de terre à Erchies *; elle demanderait, avec surprise, sur quoi s'appuie cet Alcibiade pour attaquer Artaxerce, et je pense qu'elle dirait : Il ne peut s'appuyer que sur ses soins et son habileté, car voilà les seules choses dont on fasse cas parmi les Grecs. Mais quand on lui aurait dit que cet Alcibiade est un jeune homme qui n'a pas encore vingt ans, sans nulle sorte d'expérience, et si présomptueux, que,

* Erchies, dème de la tribu Eantide ; selon d'autres, de la tribu Egéide.

lorsque son ami lui représente qu'il doit, avant tout, avoir soin de lui, s'instruire, s'exercer, et alors seulement aller faire la guerre au grand roi, il ne veut pas, et dit qu'il est assez bon pour cela tel qu'il est; je pense que sa surprise serait encore bien plus grande, et qu'elle demanderait: Sur quoi donc s'appuie ce jeune homme? Et si nous lui répondions: Il s'appuie sur sa beauté, sur sa taille, sur sa richesse, et quelque esprit naturel, ne nous prendrait-elle pas pour des fous, songeant en quel degré elle trouve chez elle tous ces avantages? Et je crois bien que Lampyto, fille de Léotychidas, femme d'Archidamus, mère d'Agis, tous nés rois, serait fort étonnée, si, parmi tant d'avantages qu'elle rencontre chez elle, on lui disait qu'aussi mal élevé que tu l'as été, tu t'es mis en tête de faire la guerre à son fils. Eh! n'est-ce pas une honte que les femmes de nos ennemis sachent mieux que nous-mêmes ce que nous devrions être pour leur faire la guerre? Ainsi, mon cher Alcibiade, suis mes conseils, et obéis au précepte écrit sur la porte du temple de Delphes: Connais-toi toi-même. Car les ennemis que tu auras à combattre sont tels que je te les représente, et non tels que tu te les es figurés. Il faut pour les vaincre, du soin et de l'habileté: si tu y renonces, il te faut renoncer aussi à la gloire,

et chez les Grecs et chez les autres peuples; la gloire que tu parais aimer avec plus d'ardeur que jamais personne n'a rien aimé.

ALCIBIADE.

De quel soin veux-tu donc parler, Socrate? Peux-tu me l'expliquer? Car tu as bien l'air de m'avoir dit la vérité.

SOCRATE.

Je le puis. Mais c'est ensemble qu'il faut chercher les moyens de nous rendre meilleurs; car, je ne dis pas qu'il faut que tu t'instruises, et non pas moi, qui n'ai sur toi, tout au plus, qu'un seul avantage.

ALCIBIADE.

Et quel est-il?

SOCRATE.

C'est que mon tuteur est meilleur et plus sage que ton tuteur Périclès.

ALCIBIADE.

Qui est ce tuteur?

SOCRATE.

Le Dieu, Alcibiade, qui, avant ce jour, ne m'a pas permis de te parler; et c'est en suivant ses inspirations que je te déclare que c'est par moi seul que tu peux acquérir de la gloire.

ALCIBIADE.

Tu plaisantes, Socrate.

SOCRATE.

Peut-être : mais enfin je te dis la vérité ; c'est qu'en fait de soin, nous devons en avoir beaucoup de nous-même ; tous les hommes, en général, et nous deux encore plus que les autres.

ALCIBIADE.

Moi, certainement, Socrate.

SOCRATE.

Et moi tout autant.

ALCIBIADE.

Mais comment prendre soin de nous-même ?

SOCRATE.

C'est ici, mon ami, qu'il faut chasser la paresse et la mollesse.

ALCIBIADE.

En effet, elles seraient assez déplacées.

SOCRATE.

Très-déplacées, assurément. Mais examinons ensemble. Dis-moi, ne voulons-nous pas nous rendre très-bons ?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et dans quel genre ?

ALCIBIADE.

Mais dans celui qui fait la bonté de l'homme.

SOCRATE.

Et quel est l'homme bon?

ALCIBIADE.

Évidemment, l'homme bon aux affaires.

SOCRATE.

Mais quelles affaires? Non pas celles qui concernent les chevaux?

ALCIBIADE.

Non, certes.

SOCRATE.

Car cela regarde les écuyers.

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Veux-tu dire les affaires qui concernent la marine?

ALCIBIADE.

Non plus.

SOCRATE.

Car cela regarde les pilotes.

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Quelles affaires donc?

ALCIBIADE.

Les affaires qui occupent nos meilleurs Athéniens.

SOCRATE.

Qu'entends-tu par nos meilleurs Athéniens? Sont-ce les insensés ou les hommes de sens?

ALCIBIADE.

Les hommes de sens.

SOCRATE.

Ainsi, tout homme de sens est bon?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et tout insensé, mauvais?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais un cordonnier a tout le sens nécessaire pour faire des souliers; il est donc bon pour cela?

ALCIBIADE.

Fort bon.

SOCRATE.

Mais le cordonnier est tout-à-fait dépourvu de sens pour faire des habits?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et, par conséquent, il est mauvais pour cela?

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Il suit de là que ce même homme est à la fois bon et mauvais?

ALCIBIADE.

Il semble.

SOCRATE.

Tu dis donc que les hommes bons sont aussi mauvais?

ALCIBIADE.

Point du tout.

SOCRATE.

Qu'entends-tu donc par hommes bons?

ALCIBIADE.

Ceux qui savent gouverner.

SOCRATE.

Gouverner quoi? Les chevaux?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Les hommes?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Les malades ?

ALCIBIADE.

Eh ! non.

SOCRATE.

Ceux qui naviguent ?

ALCIBIADE.

Je ne dis pas cela.

SOCRATE.

Ceux qui font les moissons ?

ALCIBIADE.

Non pas.

SOCRATE.

Qui donc ? Ceux qui font quelque chose, ou ceux qui ne font rien.

ALCIBIADE.

Ceux qui font quelque chose.

SOCRATE.

Et qui font, quoi ? Tâche de me le faire comprendre.

ALCIBIADE.

Ceux qui traitent ensemble, et qui se servent les uns des autres, comme nous vivons dans la société.

SOCRATE.

C'est donc gouverner des hommes qui se servent d'autres hommes?

ALCIBIADE.

Précisément.

SOCRATE.

Gouverner, par exemple, les bossemans, qui se servent de rameurs?

ALCIBIADE.

Non pas.

SOCRATE.

Car cela appartient à l'art du pilote?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Est-ce donc gouverner les joueurs de flûte, qui commandent aux musiciens et se servent des danseurs?

ALCIBIADE.

Non, pas davantage.

SOCRATE.

Car cela regarde l'art du maître des chœurs?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Qu'entends-tu donc par gouverner des hommes qui se servent des autres hommes?

ALCIBIADE.

J'entends que c'est gouverner des hommes qui vivent ensemble sous l'empire des lois, et forment une société politique.

SOCRATE.

Et quel est l'art qui apprend à les gouverner? Comme, par exemple, si je te demandais quel est l'art qui enseigne à gouverner tous ceux qui forment l'équipage d'un navire?

ALCIBIADE.

C'est l'art du pilote.

SOCRATE.

Et si je te demandais quel est l'art qui enseigne à gouverner ceux qui forment le chœur, comme nous disions tout à l'heure?

ALCIBIADE.

C'est l'art du maître de chœur, comme tu disais.

SOCRATE.

Eh bien! comment appelles-tu l'art de gouverner ceux qui forment une association politique?

ALCIBIADE.

Pour moi, Socrate, je l'appelle l'art de bien conseiller.

SOCRATE.

Comment! l'art du pilote est-il l'art de donner de mauvais conseils?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

N'est-ce pas aussi l'art d'en donner de bons?

ALCIBIADE.

Assurément, pour le salut de ceux qui sont dans le vaisseau.

SOCRATE.

Fort bien dit. Maintenant, de quels bons conseils veux-tu donc parler, et à quoi est-ce qu'ils tendent?

ALCIBIADE.

Ils tendent au salut de la société et à son meilleur état.

SOCRATE.

Et quelle est la chose dont la présence ou l'absence soutient la société, et lui procure son meilleur état? Si tu me demandais : Qu'est-ce qui doit être et n'être point dans un corps, pour faire qu'il soit sain et dans le meilleur état? Je te répondrais, sur le champ, que ce qui doit y être, c'est la santé; et ce qui doit n'y être pas, c'est la maladie. Ne le crois-tu pas comme moi?

ALCIBIADE.

Tout comme toi.

SOCRATE.

Et si tu me demandais la même chose sur l'œil,

je te répondrais de même que l'œil est dans le meilleur état, quand la vue y est, et que la cécité n'y est pas. Et les oreilles aussi, quand elles ont tout ce qu'il faut pour bien entendre, et qu'il n'y a aucune surdité, elles sont très-bien et dans l'état le meilleur possible.

ALCIBIADE.

Cela est juste.

SOCRATE.

Et une société, qu'est-ce qui doit y être ou n'y être pas, pour qu'elle soit très-bien et dans le meilleur état?

ALCIBIADE.

Il me semble, Socrate, que c'est quand l'amitié est entre tous les citoyens, et que la haine et la division n'y sont point.

SOCRATE.

Qu'appelles-tu amitié, est-ce la concorde ou la discorde?

ALCIBIADE.

La concorde.

SOCRATE.

Quel est l'art qui fait que les sociétés s'accordent sur les nombres?

ALCIBIADE.

L'arithmétique.

SOCRATE.

N'est-ce pas elle aussi qui fait que, sur cela, les particuliers s'accordent entre eux?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et chacun avec lui-même?

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Et quel est l'art qui fait que chacun est d'accord avec lui-même sur la grandeur relative d'une palme et d'une coudée? N'est-ce pas l'art de mesurer?

ALCIBIADE.

Et lequel donc?

SOCRATE.

Et les états et les particuliers s'accordent par là?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et sur le poids, n'est-ce pas la même chose?

ALCIBIADE.

La même chose.

SOCRATE.

Et la concorde, dont tu parles, quelle est-elle? En quoi consiste-t-elle? Et quel est l'art

qui la produit? Celle d'un état, est-ce celle du particulier, qui le fait être d'accord avec lui-même et avec les autres?

ALCIBIADE.

Mais il me semble, du moins.

SOCRATE.

Quelle est-elle donc, je te prie? Ne te lasse point de me répondre, et instruis-moi, par charité.

ALCIBIADE.

Je crois que c'est cette amitié et cette concorde par laquelle un père et une mère s'accordent avec leurs enfans, un frère avec son frère, une femme avec son mari.

SOCRATE.

Mais penses-tu qu'un mari puisse être d'accord avec sa femme sur ses ouvrages de laine, qu'elle entend à merveille, lui qui n'y entend rien?

ALCIBIADE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Il ne le faut pas même, le moins du monde, car c'est un talent de femme.

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Est-il possible qu'une femme s'accorde avec

son mari sur ce qui regarde les armes, elle qui ne sait ce que c'est?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Car dirais-tu peut-être, c'est un talent d'homme.

ALCIBIADE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Il y a donc, selon toi, des talens de femmes, et d'autres réservés aux hommes.

ALCIBIADE.

Pourrait-on le nier?

SOCRATE.

Il est donc impossible que, sur cela, les femmes soient d'accord avec leurs maris.

ALCIBIADE.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Et, par conséquent, il n'y aura point d'amitié, puisque l'amitié n'est que la concorde.

ALCIBIADE.

Non, à ce qu'il paraît.

SOCRATE.

Ainsi, quand une femme fera ce qu'elle doit faire, elle ne sera pas aimée de son mari?

ALCIBIADE.

Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.

Et quand un mari fera ce qu'il doit faire, il ne sera pas aimé de sa femme?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Ce n'est donc pas quand chacun fait ce qu'il doit faire, que la société va bien?

ALCIBIADE.

Si fait, je le crois, Socrate.

SOCRATE.

Comment dis-tu? Une société ira bien sans que l'amitié y règne? Ne sommes-nous pas convenus que c'est par l'amitié qu'un état est bien réglé, et qu'autrement, il n'y a que désordre et confusion?

ALCIBIADE.

Mais il me semble que c'est cela même qui produit l'amitié, que chacun fasse ce qu'il a à faire.

SOCRATE.

Ce n'est pas du moins ce que tu disais tout à l'heure; mais comment dis-tu donc présentement? Sans la concorde peut-il y avoir amitié? Et peut-il y avoir de la concorde sur les affaires

que les uns savent, et que les autres ne savent pas?

ALCIBIADE.

Impossible.

SOCRATE.

Quand chacun fait ce qu'il doit faire, chacun fait-il ce qui est juste ou ce qui est injuste?

ALCIBIADE.

Belle demande! chacun fait ce qui est juste.

SOCRATE.

Quand donc tous les citoyens d'un état font ce qui est juste, ils ne sauraient pourtant s'aimer?

ALCIBIADE.

Mais la conséquence semble nécessaire.

SOCRATE.

Quelle est donc cette amitié ou cette concorde dont nous devons connaître le secret, et sur laquelle nous devons savoir donner de sages conseils, pour devenir bons citoyens? Car je ne puis comprendre en quoi elle consiste, ni en qui elle se trouve; tantôt on la trouve en certaines personnes, tantôt on ne l'y trouve plus, comme il semble par tes paroles.

ALCIBIADE.

Par les dieux, je te répète, Socrate, que je ne sais moi-même ce que je dis, et je cours

grand risque d'être, depuis long-temps, sans m'en être aperçu, dans le plus mauvais état.

SOCRATE.

Ne perds pas courage, Alcibiade : si tu ne sentais ton état qu'à l'âge de cinquante ans, il te serait difficile d'y apporter du remède; mais à l'âge où tu es, voilà justement le temps de le sentir.

ALCIBIADE.

Mais quand on le sent, que faut-il faire?

SOCRATE.

Répondre à quelques questions, Alcibiade. Si tu le fais, j'espère qu'avec le secours de Dieu, toi et moi, nous deviendrons meilleurs, au moins s'il faut ajouter foi à ma prophétie.

ALCIBIADE.

Cela ne peut manquer, s'il ne tient qu'à répondre.

SOCRATE.

Voyons donc. Qu'est-ce qu'avoir soin de soi, de peur qu'il ne nous arrive souvent, sans que nous nous en apercevions, d'avoir soin de toute autre chose que de nous, quand nous croyons en avoir soin? Quand un homme a-t-il réellement soin de lui? Quand il a soin des choses qui sont à lui, a-t-il soin de lui-même?

ALCIBIADE.

Il me le semble.

SOCRATE.

Comment? Quand un homme a-t-il soin de ses pieds? Est-ce quand il a soin des choses qui sont à l'usage de ses pieds?

ALCIBIADE.

Je ne t'entends pas.

SOCRATE.

Ne connais-tu rien qui soit à l'usage de la main? Par exemple, une bague, pour quelle partie du corps est-elle faite? N'est-ce pas pour le doigt?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

De même, les souliers ne sont-ils pas pour les pieds?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Quand donc nous avons soin des souliers, avons-nous soin des pieds?

ALCIBIADE.

En vérité, Socrate, je ne t'entends pas encore bien.

SOCRATE.

Eh quoi! Alcibiade, ne dis-tu pas qu'on a bien soin d'une chose?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et quand on rend une chose meilleure, ne dis-tu pas qu'on en a bien soin?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et quel est l'art qui rend les souliers meilleurs?

ALCIBIADE.

L'art du cordonnier.

SOCRATE.

C'est donc par l'art du cordonnier que nous avons soin des souliers?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Est-ce aussi par l'art du cordonnier que nous avons soin de nos pieds, ou n'est-ce pas par l'art qui rend le pied meilleur?

ALCIBIADE.

C'est par celui-là.

SOCRATE.

Ne rendons-nous pas nos pieds meilleurs, par le même art qui rend tout notre corps meilleur?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et cet art, n'est-ce pas la gymnastique?

ALCIBIADE.

Précisément.

SOCRATE.

C'est donc par la gymnastique que nous avons soin de nos pieds, et par l'art du cordonnier que nous avons soin des choses qui sont à l'usage de nos pieds?

ALCIBIADE.

Justement.

SOCRATE.

C'est par la gymnastique que nous avons soin de nos mains, et par l'art de la joaillerie que nous avons soin des choses qui sont à l'usage de la main?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

C'est par la gymnastique que nous avons soin de notre corps, et par l'art du tisserand, et par plusieurs autres arts, que nous avons soin des choses du corps?

ALCIBIADE.

Cela est hors de doute.

SOCRATE.

Et, par conséquent, l'art par lequel nous avons soin de nous-mêmes, n'est pas le même que celui par lequel nous avons soin des choses qui sont à nous?

ALCIBIADE.

Évident.

SOCRATE.

Quand donc tu as soin des choses qui sont à toi, tu n'as pas soin de toi.

ALCIBIADE.

Nullement.

SOCRATE.

Car ce n'est pas par le même art, à ce qu'il paraît, qu'un homme a soin de lui et des choses qui sont à lui.

ALCIBIADE.

Non, assurément.

SOCRATE.

Eh bien! quel est l'art par lequel nous pouvons avoir soin de nous-mêmes.

ALCIBIADE.

Je ne saurais le dire.

SOCRATE.

Nous sommes déjà convenus que ce n'est pas celui par lequel nous pouvons rendre meilleure quelqu'une des choses qui sont à nous, mais

celui par lequel nous pouvons nous rendre meilleurs nous-mêmes?

ALCIBIADE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Mais pouvons-nous connaître l'art qui raccommode les souliers, si nous ne savons auparavant ce que c'est qu'un soulier?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Et l'art qui arrange les bagues, si nous ne savons auparavant ce que c'est qu'une bague?

ALCIBIADE.

Cela ne se peut.

SOCRATE.

Quel moyen donc de connaître l'art qui nous rend meilleurs nous-mêmes, si nous ne savons ce que c'est que nous-mêmes?

ALCIBIADE.

Cela est absolument impossible.

SOCRATE.

Mais est-ce une chose bien facile que de se connaître soi-même, et était-ce quelque ignorant qui avait écrit ce précepte sur le temple d'Apollon? ou est-ce, au contraire, une chose très-difficile et peu commune?

ALCIBIADE.

Pour moi, Socrate, j'ai cru souvent que c'était une chose commune, et, souvent aussi que c'était une chose fort difficile.

SOCRATE.

Mais, Alcibiade, que cela soit facile ou non, toujours est-il que si nous le savons une fois, nous saurons bientôt quel soin nous devons avoir de nous-mêmes; et que si nous l'ignorons, nous ne parviendrons jamais à connaître la nature de ce soin.

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Courage donc. Par quel moyen trouverons-nous l'essence absolue des choses? Par là, nous trouverons bientôt ce que nous sommes nous-mêmes; et si nous ignorons cette essence, nous nous ignorerons toujours.

ALCIBIADE.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Suis-moi donc bien, je t'en conjure par Jupiter. Avec qui t'entretiens-tu présentement? Est-ce avec moi?

ALCIBIADE.

Oui, c'est avec toi.

SOCRATE.

Et moi avec toi.

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

C'est Socrate qui parle?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

C'est Alcibiade qui écoute?

ALCIBIADE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

C'est avec la parole que Socrate parle?

ALCIBIADE.

Où en veux-tu venir?

SOCRATE.

Parler et se servir de la parole est la même chose?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Celui qui se sert d'une chose, et ce dont il se sert, ne sont-ce pas des choses différentes?

ALCIBIADE.

Comment dis-tu?

SOCRATE.

Un cordonnier, par exemple, se sert de tranchets, d'alènes et d'autres instrumens?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et celui qui se sert du tranchet, est-il différent de l'instrument dont il se sert?

ALCIBIADE.

Oui, certes.

SOCRATE.

De même, un homme qui joue de la lyre n'est-il pas différent de la lyre dont il joue?

ALCIBIADE.

Qui en doute?

SOCRATE.

C'est ce que je te demandais tout à l'heure, si celui qui se sert d'une chose te paraît toujours différent de ce dont il se sert?

ALCIBIADE.

Très-différent.

SOCRATE.

Mais le cordonnier coupe-t-il seulement de ses instrumens, ou ne coupe-t-il pas avec ses mains?

ALCIBIADE.

Avec ses mains aussi.

SOCRATE.

Il se sert donc de ses mains?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et, pour travailler, il se sert aussi de ses yeux?

ALCIBIADE.

Aussi.

SOCRATE.

Et nous sommes tombés d'accord que celui qui se sert d'une chose est différent de la chose dont il se sert?

ALCIBIADE.

Nous en sommes tombés d'accord.

SOCRATE.

Le cordonnier et le joueur de lyre sont autre chose que les mains et les yeux dont ils se servent?

ALCIBIADE.

Cela est sensible.

SOCRATE.

Et l'homme se sert de tout son corps?

ALCIBIADE.

Fort bien.

SOCRATE.

Ce qui se sert d'une chose est différent de la chose qui sert?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

L'homme est donc autre chose que le corps qui est à lui?

ALCIBIADE.

Je le crois.

SOCRATE.

Qu'est-ce donc que l'homme?

ALCIBIADE.

Je ne saurais le dire, Socrate.

SOCRATE.

Tu pourrais, au moins, me dire que c'est ce qui se sert du corps.

ALCIBIADE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Y a-t-il quelque autre chose qui se serve du corps que l'ame?

ALCIBIADE.

Non, aucune autre.

SOCRATE.

C'est donc elle qui commande?

ALCIBIADE.

Très-certainement.

SOCRATE.

Et il n'y a personne, je crois, qui ne soit forcé de reconnaître...

ALCIBIADE.

Quoi?

SOCRATE.

Que l'homme est une de ces trois choses...

ALCIBIADE.

Lesquelles?

SOCRATE.

Ou l'ame, ou le corps, ou le composé de l'un et de l'autre.

ALCIBIADE.

Eh bien?

SOCRATE.

Or, nous sommes convenus, au moins, que l'homme est ce qui commande au corps?

ALCIBIADE.

Nous en sommes convenus.

SOCRATE.

Le corps se commande-t-il donc à lui-même?

ALCIBIADE.

Nullement.

SOCRATE.

Car nous avons dit que le corps ne commande pas, mais qu'on lui commande.

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Ce n'est donc pas là ce que nous cherchons?

ALCIBIADE.

Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.

Mais est-ce donc le composé qui commande au corps? Et ce composé, est-ce l'homme?

ALCIBIADE.

Peut-être.

SOCRATE.

Rien moins que cela; car l'un ne commandant point comme l'autre, il est impossible que les deux ensemble commandent.

ALCIBIADE.

Cela est incontestable.

SOCRATE.

Puisque ni le corps, ni le composé de l'ame et du corps ne sont l'homme, il ne reste plus, je pense, que cette alternative, ou que l'homme ne soit rien absolument, ou que l'ame seule soit l'homme.

ALCIBIADE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Faut-il te démontrer encore plus clairement que l'ame seule est l'homme?

ALCIBIADE.

Non, je te jure; cela est assez prouvé.

SOCRATE.

Si nous n'avons pas très-approfondi cette vérité, elle est assez prouvée, et cela suffit. Nous l'approfondirons davantage quand nous arriverons à ce que nous mettons de côté maintenant, comme d'une recherche trop difficile.

ALCIBIADE.

Qu'est-ce donc?

SOCRATE.

C'est ce que nous avons dit tout à l'heure, qu'il fallait premièrement chercher à connaître l'essence absolue des choses; mais au lieu de l'essence absolue, nous nous sommes arrêtés à examiner l'essence d'une chose particulière, et peut-être cela suffira-t-il; car, après tout, nous ne saurions en nous-mêmes remonter plus haut que notre ame.

ALCIBIADE.

Non, certainement.

SOCRATE.

Ainsi donc, c'est un principe qu'il faut admettre, que, lorsque nous nous entretenons ensemble, toi et moi, c'est mon ame qui s'entretient avec la tienne?

ALCIBIADE.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Et c'est ce que nous disions il n'y a qu'un moment, que Socrate parle à Alcibiade, en adressant la parole, non à sa figure, comme il semble, mais à Alcibiade lui-même, c'est-à-dire à son ame.

ALCIBIADE.

Cela est fort vraisemblable.

SOCRATE.

Celui qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes, nous ordonne donc de connaître notre ame?

ALCIBIADE.

Je le crois.

SOCRATE.

Celui qui connaît son corps connaît donc ce qui est à lui, et non ce qui est lui?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, un médecin ne se connaît pas lui-même, en tant que médecin, ni un maître de palestre, en tant que maître de palestre?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

A plus forte raison, les laboureurs et tous les

autres artisans sont-ils plus éloignés de se connaître eux-mêmes; en effet, ils ne connaissent pas même ce qui est à eux, et leur art les attache à des choses qui leur sont encore plus étrangères que ce qui est immédiatement à eux; car du corps ils ne connaissent que ce qui peut lui être utile.

ALCIBIADE.

Tout cela est très-vrai.

SOCRATE.

Si donc c'est une sagesse de se connaître soi-même, il n'y a aucun d'eux qui soit sage par son art.

ALCIBIADE.

Je suis de ton avis.

SOCRATE.

Et voilà pourquoi tous ces arts paraissent ignobles et indignes de l'étude d'un honnête homme.

ALCIBIADE.

Cela est certain.

SOCRATE.

Ainsi, pour revenir à notre principe, tout homme qui a soin de son corps, a soin de ce qui est à lui, et non pas de lui?

ALCIBIADE.

J'en tombe d'accord.

SOCRATE.

Tout homme qui aime les richesses, ne s'aime ni lui, ni ce qui est à lui, mais une chose encore plus étrangère que ce qui est à lui?

ALCIBIADE.

Il me le semble.

SOCRATE.

Celui qui ne s'occupe que des richesses ne fait donc pas ses propres affaires?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Si donc quelqu'un est amoureux du corps d'Alcibiade, ce n'est pas Alcibiade qu'il aime, mais une des choses qui appartiennent à Alcibiade.

ALCIBIADE.

Je le crois.

SOCRATE.

Celui qui aime Alcibiade, c'est celui qui aime son ame.

ALCIBIADE.

Il le faut bien.

SOCRATE.

Voilà pourquoi celui qui n'aime que ton corps, se retire dès que ta beauté commence à passer.

ALCIBIADE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Mais celui qui aime ton ame ne se retire jamais, tant que tu désires et recherches la perfection.

ALCIBIADE.

Il semble, au moins.

SOCRATE.

Et c'est ce qui fait que je suis le seul qui ne te quitte point, et te demeure fidèle après que la fleur de ta beauté est ternie, et que tous tes amans se sont retirés.

ALCIBIADE.

Et tu fais bien, Socrate; ne me quitte point, je te prie.

SOCRATE.

Travaille donc de toutes tes forces à devenir tous les jours plus beau.

ALCIBIADE.

J'y travaillerai.

SOCRATE.

Voilà bien où tu en es: Alcibiade, fils de Clinias, n'a jamais eu, à ce qu'il paraît, et n'a encore qu'un seul amant; et cet amant, digne de te plaire, c'est Socrate, fils de Sophronisque et de Phénarète.

ALCIBIADE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

Mais ne m'as-tu pas dit, lorsque je t'ai abordé, que je ne t'avais prévenu que d'un moment, et que tu avais dessein de me parler, et de me demander pourquoi j'étais le seul qui ne me fusse pas retiré?

ALCIBIADE.

En effet, c'était mon dessein.

SOCRATE.

Tu en sais présentement la raison; c'est que je t'ai toujours aimé toi-même, et que les autres n'ont aimé que ce qui est à toi. La beauté de ce qui est à toi commence à passer, au lieu que la tienne commence à fleurir; et, si tu ne te laisses pas gâter et enlaidir par le peuple athénien, je ne te quitterai de ma vie. Mais je crains fort qu'amoureux de la faveur populaire comme tu l'es, tu ne te perdes, ainsi que cela est arrivé à un grand nombre de nos meilleurs citoyens, car *le peuple du magnanime Erecthée* * a un beau masque; mais il faut le voir à découvert. Crois-moi donc, Alcibiade, prends les précautions que je te dis.

* HOMÈRE, *Iliade*, liv. II, v. 547.

ALCIBIADE.

Quelles précautions?

SOCRATE.

C'est de t'exercer, et de bien apprendre ce qu'il faut savoir pour te mêler des affaires de la république. Avec ce préservatif, tu pourras aller sans rien craindre.

ALCIBIADE.

Tout cela est fort bien dit, Socrate; mais tâche de m'expliquer comment nous pourrons avoir soin de nous-mêmes.

SOCRATE.

Mais cela est fait; car, avant toutes choses, nous avons établi qui nous sommes; et nous craignions que, faute de le bien savoir, nous n'eussions soin de toute autre chose que de nous-mêmes, sans nous en apercevoir.

ALCIBIADE.

Précisément.

SOCRATE.

Nous sommes convenus ensuite que c'est de l'ame qu'il faut avoir soin; que c'est là la fin qu'on doit se proposer.

ALCIBIADE.

Nul doute.

SOCRATE.

Et qu'il faut laisser à d'autres le soin du corps et des choses qui s'y rapportent.

ALCIBIADE.

Cela peut-il être contesté?

SOCRATE.

Voyons, comment pouvons-nous entendre cette vérité de la manière la plus claire possible? Car, dès que nous l'entendrons bien, il y a grande apparence que nous nous connaîtrons parfaitement nous-mêmes. N'entendons-nous pas bien, je te prie, l'inscription de Delphes, dont nous avons déjà parlé, et le sage précepte qu'elle renferme?

ALCIBIADE.

Que veux-tu dire par là, Socrate?

SOCRATE.

Je m'en vais te communiquer ce que je soupçonne que veut dire cette inscription, et le conseil qu'elle nous donne. Il n'est guère possible de te le faire entendre par d'autre comparaison que par celle-ci, qui est tirée de la vue.

ALCIBIADE.

Comment dis-tu cela?

SOCRATE.

Prends bien garde. Si cette inscription parlait à l'œil, comme elle parle à l'homme, et qu'elle lui dît : Regarde-toi toi-même, que croirions-nous qu'elle lui dirait? Ne croirions-nous pas qu'elle lui ordonnerait de se regarder dans une chose dans laquelle l'œil peut se voir?

ALCIBIADE.

Cela est évident.

SOCRATE.

Et quelle est la chose dans laquelle nous pouvons voir et l'œil et nous-mêmes?

ALCIBIADE.

On peut se voir dans les miroirs et autres choses semblables.

SOCRATE.

Tu dis fort bien. N'y a-t-il pas aussi dans l'œil quelque petit endroit qui fait le même effet qu'un miroir?

ALCIBIADE.

Il y en a un assurément.

SOCRATE.

As-tu donc remarqué que toutes les fois que tu regardes dans un œil, ton visage paraît dans cette partie de l'œil placé devant toi, qu'on appelle la pupille, comme dans un miroir, fidèle image de celui qui s'y regarde?

ALCIBIADE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Un œil donc, pour se voir lui-même, doit regarder dans un autre œil et dans cette partie de l'œil, qui est la plus belle et qui a seule la faculté de voir.

ALCIBIADE.

Évidemment.

SOCRATE.

Car s'il regardait quelque autre partie du corps de l'homme, ou quelque autre objet, hors celui auquel ressemble cette partie de l'œil, il ne se verrait nullement lui-même.

ALCIBIADE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Un œil donc qui veut se voir lui-même, doit se regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil, où réside toute sa vertu, c'est-à-dire la vue.

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Mon cher Alcibiade, n'en est-il pas de même de l'ame? Pour se voir, ne doit-elle pas se regarder dans l'ame et dans cette partie de l'âme où réside toute sa vertu, qui est la sagesse, ou dans quelque autre chose à laquelle cette partie de l'ame ressemble?

ALCIBIADE.

Il me paraît, Socrate.

SOCRATE.

Mais pouvons-nous trouver quelque partie de

l'ame plus intellectuelle que celle à laquelle se rapportent la science et la sagesse?

ALCIBIADE.

Non, certainement.

SOCRATE.

Cette partie de l'ame est donc sa partie divine, et c'est en y regardant et en y contemplant l'essence de ce qui est divin, Dieu et la sagesse, qu'on pourra se connaître soi-même parfaitement.

ALCIBIADE.

Il y a bien de l'apparence.

SOCRATE.

Se connaître soi-même, c'est la sagesse, comme nous en sommes convenus.

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Ne nous connaissant pas nous-mêmes, et n'étant point sages, pouvons-nous connaître nos vrais biens et nos vrais maux?

ALCIBIADE.

Eh! comment les connaîtrions-nous, Socrate?

SOCRATE.

Car il n'est pas possible que celui qui ne connaît pas Alcibiade, connaisse ce qui appartient à Alcibiade, comme appartenant à Alcibiade.

ALCIBIADE.

Non, par Jupiter! cela n'est pas possible.

SOCRATE.

Nous ne pouvons donc connaître ce qui est à nous, comme étant à nous, si nous ne nous connaissons nous-mêmes?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Et si nous ne connaissons pas ce qui est à nous, nous ne connaîtrons pas non plus ce qui se rapporte aux choses qui sont à nous?

ALCIBIADE.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Nous n'avous donc pas très-bien fait tantôt quand nous sommes convenus qu'il y a des gens qui ne se connaissent pas eux-mêmes, et qui cependant connaissent ce qui est à eux. Non, ils ne connaissent pas même les choses qui sont à ce qui est à eux; car ces trois connaissances, se connaître soi-même, connaître ce qui est à soi, et connaître les choses qui sont à ce qui est à soi, semblent liées ensemble, et l'effet d'un seul et même art.

ALCIBIADE.

Il est bien vraisemblable.

SOCRATE.

Tout homme qui ne connaît pas les choses qui sont à lui, ne connaîtra pas non plus celles qui sont aux autres.

ALCIBIADE.

Cela est constant.

SOCRATE.

Ne connaissant pas celles qui sont aux autres, il ne connaîtra pas celles qui sont à l'état.

ALCIBIADE.

C'est une conséquence sûre.

SOCRATE.

Un tel homme ne saurait donc jamais être un homme d'état?

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Il ne saurait même être un bon économe.

ALCIBIADE.

Non.

SOCRATE.

Il ne sait pas même ce qu'il fait.

ALCIBIADE.

Pas du tout.

SOCRATE.

Et est-il possible qu'il ne fasse pas des fautes?

ALCIBIADE.

Impossible.

SOCRATE.

Faisant des fautes, ne fait-il pas mal, et pour lui et pour le public?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et se faisant mal, n'est-il pas malheureux?

ALCIBIADE.

Très-malheureux.

SOCRATE.

Et ceux pour qui agit un tel homme?

ALCIBIADE.

Malheureux aussi.

SOCRATE.

Il n'est donc pas possible que celui qui n'est ni bon ni sage soit heureux?

ALCIBIADE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Tous les hommes vicieux sont donc malheureux?

ALCIBIADE.

Très-malheureux.

SOCRATE.

Ce n'est donc point par les richesses que

l'homme se délivre du malheur, c'est par la sagesse?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Ainsi, mon cher Alcibiade, les états, pour être heureux, n'ont besoin ni de murailles, ni de vaisseaux, ni d'arsenaux, ni d'une population nombreuse, ni de puissance, si la vertu n'y est pas.

ALCIBIADE.

Non, certainement.

SOCRATE.

Et, si tu veux bien faire les affaires de la république, il faut que tu donnes de la vertu à ses citoyens

ALCIBIADE.

J'en suis très-persuadé.

SOCRATE.

Mais peut-on donner ce qu'on n'a pas?

ALCIBIADE.

Comment le donnerait-on?

SOCRATE.

Il faut donc, avant toutes choses, que tu penses à acquérir de la vertu, toi, et tout homme qui ne veut pas seulement avoir soin de lui et des choses

qui sont à lui, mais aussi de l'état et des choses qui sont à l'état.

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Ce n'est donc pas l'autorité et le crédit de faire tout ce qu'il te plaira; mais la sagesse et la justice que tu dois chercher à te procurer à toi et à l'état.

ALCIBIADE.

Cela me paraît très-vrai.

SOCRATE.

Car si la république et toi vous agissez sagement et justement, vous vous rendrez les dieux favorables.

ALCIBIADE.

Il est probable.

SOCRATE.

Et, pour cela, vous ne ferez rien sans avoir, comme je l'ai dit tantôt, l'œil fixé sur la lumière divine.

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Car c'est en vous regardant dans cette lumière que vous vous verrez vous-mêmes, et reconnaîtrez les biens qui vous sont propres.

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais, en faisant ainsi, ne ferez-vous pas bien?

ALCIBIADE.

Certainement.

SOCRATE.

Si vous faites bien, je veux me rendre garant que vous serez heureux.

ALCIBIADE.

Et tu es un très-bon garant, Socrate.

SOCRATE.

Mais si vous faites mal, et si vous vous regardez dans ce qui est sans Dieu et plein de ténèbres, vous ne ferez vraisemblablement que des œuvres de ténèbres, ne vous connaissant pas vous-mêmes.

ALCIBIADE.

Vraisemblablement.

SOCRATE.

Mon cher Alcibiade, représente-toi un homme qui ait le pouvoir de tout faire, et qui n'ait point de jugement; que doit-on en attendre dans les affaires particulières ou publiques? Par exemple, qu'un malade ait le pouvoir de faire tout ce qui lui viendra dans la tête, sans avoir l'esprit médical, et qu'il ait assez d'autorité pour

que personne n'ose lui rien dire, que lui arrivera-t-il ? Ne ruinera-t-il pas sa santé, selon toute apparence ?

ALCIBIADE.

Oui, vraiment.

SOCRATE.

Et, dans un vaisseau, si quelqu'un, sans avoir ni l'esprit ni l'habileté d'un pilote, a pourtant la liberté de faire ce que bon lui semble, vois-tu ce qui lui arrivera, à lui et à ceux qui s'abandonnent à sa conduite ?

ALCIBIADE.

Ils ne peuvent manquer de périr tous.

SOCRATE.

Et n'en est-il pas de même de l'état, de l'autorité et de la puissance ? privés de la vertu, leur perte n'est-elle pas infaillible ?

ALCIBIADE.

Infaillible.

SOCRATE.

Par conséquent, mon cher Alcibiade, ce n'est pas du pouvoir qu'il faut acquérir pour toi et pour la république, mais de la vertu, si vous voulez être heureux.

ALCIBIADE.

Tu dis très-vrai, Socrate.

SOCRATE.

Et avant qu'on soit en possession de la vertu, plutôt que de commander soi-même, il est meilleur, je ne dis pas à un enfant, mais à un homme, d'obéir à un plus vertueux que soi.

ALCIBIADE.

Je le crois.

SOCRATE.

Et le meilleur est aussi le plus honnête?

ALCIBIADE.

Nul doute.

SOCRATE.

Le plus honnête est aussi le plus convenable?

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Ainsi il est convenable à l'homme vicieux d'être esclave, car cela lui est meilleur?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Le vice est donc servile?

ALCIBIADE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Et la vertu, libérale?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Mais, mon ami, ne faut-il pas éviter la servilité?

ALCIBIADE.

Oui, certes.

SOCRATE.

Eh bien! mon cher Alcibiade, sens-tu donc l'état où tu es? Es-tu dans l'état d'un homme libre ou d'un esclave?

ALCIBIADE.

Il me semble que je le sens très-bien.

SOCRATE.

Et sais-tu comment tu peux sortir de l'état où tu es? car je n'oserais le nommer, en parlant d'un homme comme toi.

ALCIBIADE.

Mais je crois le savoir.

SOCRATE.

Et comment?

ALCIBIADE.

S'il plaît à Socrate.

SOCRATE.

Tu dis fort mal, Alcibiade.

ALCIBIADE.

Comment faut-il donc dire?

SOCRATE.

S'il plaît à Dieu.

ALCIBIADE.

Eh bien! je dis donc s'il plaît à Dieu; et j'ajoute que nous risquons désormais de changer de personnage; tu feras le mien, et je ferai le tien. A compter d'aujourd'hui, c'est à moi à te faire la cour, et me voilà ton amant.

SOCRATE.

Alors, mon cher Alcibiade, mon amour ressemblera fort à la cicogne, si, après avoir fait éclore dans ton sein un jeune amour ailé, celui-ci le nourrit et le soigne à son tour.

ALCIBIADE.

Oui, Socrate; et, dès ce jour, je vais m'appliquer à la justice.

SOCRATE.

Je souhaite que tu persévères; mais, sans me défier de ton bon naturel, en voyant la force des exemples qui règnent dans cette ville, je tremble qu'ils ne l'emportent sur toi et sur moi.

LE SECOND
ALCIBIADE,
OU
DE LA PRIÈRE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Il ne faut chercher dans ce dialogue rien de profond et de bien sérieux sur la prière. Le but de l'auteur, et assurémen ce n'est pas Platon, est de montrer que sans la connaissance de ce qui est bien et vraiment utile, toutes les autres connaissances nuisent à celui qui les possède, et que tout tourne à mal, même la prière. En effet, si l'on ne sait point ce qu'il faut demander aux dieux, on peut leur demander de faux biens qu'ils peuvent nous accorder dans leur colère, pour notre honte et notre ruine.



LE SECOND ALCIBIADE, OU DE LA PRIÈRE.

SOCRATE, ALCIBIADE.

SOCRATE.

Alcibiade, vas-tu dans ce temple pour y prier?

ALCIBIADE.

Oui, Socrate, c'est mon dessein.

SOCRATE.

Aussi tu me parais bien rêveur, et je te vois les yeux attachés à terre, comme un homme qui réfléchit profondément.

ALCIBIADE.

Et a-t-on donc besoin de réflexions si profondes, Socrate?

SOCRATE.

Les plus profondes, Alcibiade, ce me semble. Car, au nom de Jupiter, ne penses-tu pas que lorsque nous adressons nos prières aux dieux, soit en public, soit en particulier, les dieux nous accordent certaines choses et nous en refusent d'autres? que tantôt ils exaucent, et tantôt ils rejettent nos vœux?

ALCIBIADE.

Certainement.

SOCRATE.

Eh bien! alors ne te semble-t-il pas que la prière exige beaucoup d'attention, de peur que, sans qu'on s'en aperçoive, on ne demande aux dieux de grands maux, en croyant leur demander de grands biens, et que les dieux ne se trouvent dans la disposition d'accorder ce qu'on leur demande; comme OEdipe qui, dans un accès de colère, demanda aux dieux, à ce qu'on dit, que ses enfans décidassent leurs droits par l'épée. Et tandis qu'il pouvait prier les dieux d'éloigner de lui les maux dont il était accablé, il s'en attira de nouveaux; car ses vœux furent exaucés, et de là cette longue suite de malheurs épouvantables, qu'il n'est pas nécessaire de te conter ici en détail *.

* Ces vœux d'OEdipe sont rapportés, par Jocaste, dans *les Phéniciennes* d'Euripide, v. 66.

ALCIBIADE.

Mais, Socrate, tu me parles-là d'un homme en délire : car peux-tu croire qu'un homme dans son bon sens eût pu faire de telles prières?

SOCRATE.

Être en délire te paraît opposé à être dans son bon sens?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Ne trouves-tu pas qu'il y a des hommes sensés et d'autres qui ne le sont pas?

ALCIBIADE.

Et bien?

SOCRATE.

Voyons, tâchons de les bien reconnaître. Il est convenu qu'il y a des hommes sensés et d'autres qui ne le sont pas, et d'autres encore qui sont en délire?

ALCIBIADE.

Oui, cela est convenu.

SOCRATE.

N'y a-t-il pas des gens sains?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et d'autres, malades?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Ce ne sont pas les mêmes?

ALCIBIADE.

Non, certes.

SOCRATE.

Y en a-t-il qui ne soient ni malades ni sains?

ALCIBIADE.

Non pas, que je sache.

SOCRATE.

Car il faut qu'un homme soit sain ou malade.

ALCIBIADE.

A ce qu'il me semble.

SOCRATE.

Mais quoi! du bon sens et de son contraire, en est-il de même, à ton avis?

ALCIBIADE.

Comment dis-tu?

SOCRATE.

Je te demande s'il te paraît nécessaire qu'un homme soit sensé ou insensé, ou s'il y a un certain milieu qui permette de n'être ni l'un ni l'autre?

ALCIBIADE.

Non, il n'y a point de milieu.

SOCRATE.

Il faut donc nécessairement qu'on soit l'un ou l'autre?

ALCIBIADE.

Je le trouve ainsi.

SOCRATE.

Ne te souvient-il pas que tu es convenu que le délire est opposé au bon sens?

ALCIBIADE.

Je m'en souviens très-bien.

SOCRATE.

Et aussi qu'il n'y a pas de milieu qui permette de n'être ni sensé ni insensé?

ALCIBIADE.

Oui, j'en suis convenu.

SOCRATE.

Mais se peut-il qu'une même chose ait deux contraires qui lui soient opposés?

ALCIBIADE.

Nullement.

SOCRATE.

Ne pas être dans son bon sens, et être en délire, ont donc bien l'air d'être une seule et même chose?

ALCIBIADE.

Il paraît bien.

SOCRATE.

Quand donc nous dirons que tous ceux qui ne sont pas dans leur bon sens sont en délire, nous dirons bien. Sans aller plus loin, nous le dirons des hommes de ton âge, s'il y en a qui ne soient pas dans leur bon sens, comme il y en a sans doute, et dans un âge plus avancé; car, je te prie, ne trouves-tu pas que dans cette ville les hommes sensés sont fort rares, et que le grand nombre n'a pas de sens, c'est-à-dire, selon toi, qu'il est en délire ?

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Mais penses-tu que nous fussions bien en sûreté au milieu de tant de furieux, et que nous n'eussions pas déjà porté la peine de ce voisinage, reçu des coups, et essuyé toutes les insultes qu'on doit attendre de pareils hommes? Prends donc garde, mon cher, que la chose ne soit autrement que tu ne dis.

ALCIBIADE.

Comment est-elle donc? car je pourrais bien m'être trompé.

SOCRATE.

Il me le semble aussi, et c'est ce qu'il faut examiner de cette manière.

ALCIBIADE.

De quelle manière?

SOCRATE.

Je vais te le dire : il y a des malades, n'est-ce pas?

ALCIBIADE.

Qui en doute?

SOCRATE.

Être malade, est-ce avoir ou la goutte, ou la fièvre, ou mal aux yeux? Et ne crois-tu pas qu'on peut n'avoir aucun de ces maux-là, et être pourtant malade d'une autre maladie? car il y en a plusieurs espèces, et ce ne sont pas là les seules.

ALCIBIADE.

J'en suis très-persuadé.

SOCRATE.

Tout mal d'yeux te paraît une maladie?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et toute maladie te paraît-elle un mal d'yeux?

ALCIBIADE.

Non, assurément; mais je ne vois pas ce que cela prouve.

SOCRATE.

Si tu veux me suivre, peut-être le trouverons-nous, en le cherchant à deux *.

ALCIBIADE.

Je te suis de toutes mes forces.

SOCRATE.

Ne sommes-nous pas convenus que tout mal d'yeux est une maladie, et que toute maladie n'est pas un mal d'yeux?

ALCIBIADE.

Nous en sommes convenus.

SOCRATE.

Et avec raison; car tous ceux qui ont la fièvre sont malades; mais tous ceux qui sont malades n'ont pas la fièvre, ou la goutte, ou mal aux yeux, je pense. Ce sont bien là des maladies; mais, à ce que disent les médecins, on les guérit par des moyens très-différens : car elles ne sont pas toutes les mêmes, et on ne les traite pas toutes de la même façon, mais chacune selon sa nature. Cependant ce sont toutes des ma-

* Allusion à un passage d'Homère, *Iliade*, liv. X, v. 224. Diomède propose d'aller la nuit dans le camp ennemi. Il saura bien y aller seul; mais il préfère un compagnon : deux hommes qui vont ensemble voient mieux qu'un seul. Voyez *le Banquet* et le *Protagoras*.

ladies. Dis-moi encore : il y a plusieurs sortes d'artisans, n'est-ce pas?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Il y a des cordonniers, des architectes, des sculpteurs, et une infinité d'autres qu'il n'est pas nécessaire de nommer : ils remplissent les différentes divisions des arts; ils sont tous artisans; et cependant ils ne sont pas tous architectes, cordonniers, sculpteurs, bien qu'ils soient tous artisans en général.

ALCIBIADE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

La folie est divisée de la même manière entre les hommes : le plus haut degré de folie nous l'appelons délire; un moindre degré, bêtise et stupidité; mais ceux qui veulent se servir de termes honnêtes, appellent le délire de l'exaltation, et la bêtise, de la simplicité. Ou bien on dit encore que ce sont des gens qui n'ont pas de méchanceté, qui ont peu d'expérience, des enfans. En cherchant, tu trouveras encore beaucoup d'autres noms; mais enfin c'est toujours de la folie; et toutes ces espèces de folie ne diffèrent que comme un art diffère d'un autre

art, et une maladie d'une autre maladie. Ne le trouves-tu pas comme moi?

ALCIBIADE.

Tout comme toi.

SOCRATE.

Revenons donc au point d'où nous sommes partis. Notre premier dessein était de reconnaître les fous et les hommes sensés; car nous sommes tombés d'accord qu'il y a des hommes sensés et d'autres qui ne le sont pas, n'est-ce point?

ALCIBIADE.

Oui, nous en sommes tombés d'accord.

SOCRATE.

N'appelles-tu pas sensé celui qui sait ce qu'il faut faire et dire?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et qu'appelles-tu insensé? N'est-ce pas celui qui ne sait ni l'un ni l'autre?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Ceux qui ne savent ni ce qu'il faut dire, ni

ce qu'il faut faire, ne disent-ils point et ne font-ils point, sans s'en douter, ce qu'il ne faut pas?

ALCIBIADE.

Il me semble.

SOCRATE.

Je te disais qu'Œdipe était de ce nombre; mais encore aujourd'hui, tu en trouveras beaucoup qui, sans être comme lui transportés par la colère, demandent aux dieux de véritables maux, pensant lui demander de véritables biens. Car pour Œdipe, s'il ne demandait pas des biens, il ne croyait pas non plus en demander, au lieu que les autres font tous les jours le contraire; et, sans aller plus loin, Alcibiade, si le dieu que tu vas prier paraissait tout d'un coup *, et qu'avant que tu eusses ouvert la bouche, il te demandât si tu serais content d'être roi d'Athènes; ou, si cela te paraissait trop peu de chose, de toute la Grèce; ou, si tu n'étais pas encore satisfait, qu'il te promît l'Europe entière, et qu'il ajoutât, pour remplir ton ambition, que, le même jour, tout l'univers saurait qu'Alcibiade, fils de Clinias, est roi; je suis persuadé que tu sortirais du temple au comble de la joie, comme venant de recevoir le plus grand de tous les biens.

* Voyez *le Premier Alcibiade*, page 18.

ALCIBIADE.

Et je suis convaincu, Socrate, qu'il en serait ainsi de tout autre que moi, si la même fortune lui arrivait.

SOCRATE.

Mais tu ne voudrais pas donner ta vie pour le plaisir de commander aux Grecs et aux Barbares?

ALCIBIADE.

Non, sans doute; car à quoi bon? Je ne pourrais en jouir.

SOCRATE.

Mais si tu devais en jouir, et que cette jouissance dût t'être funeste, n'en voudrais-tu pas encore?

ALCIBIADE.

Non, certes.

SOCRATE.

Tu vois donc bien qu'il n'est pas sûr d'accepter au hasard ce qui se présente, ni de faire soi-même des vœux, si l'on doit par là attirer sur sa tête des calamités, ou perdre même la vie : et on pourrait citer beaucoup d'ambitieux qui, ayant désiré avec passion la tyrannie, et n'ayant rien épargné pour y parvenir, comme au plus grand de tous les biens, n'ont dû à cette élévation que de périr sous les embûches

de leurs ennemis. Il n'est pas possible que tu n'aies entendu parler de ce qui vient d'arriver hier, ce matin même*. Archélaüs, roi de Macédoine, avait un favori qu'il aimait avec une passion démesurée; ce favori encore plus amoureux du trône d'Archélaüs, qu'Archélaüs ne l'était de lui, vient de le tuer pour se mettre à sa place, se flattant qu'il ne serait pas plus tôt roi qu'il serait l'homme du monde le plus heureux; mais à peine a-t-il joui trois ou quatre jours de la tyrannie, que le voilà égorgé, à son tour, par d'autres ambitieux. Et parmi nos Athéniens, (et quant à ceci nous ne l'avons pas ouï dire, nous l'avons vu de nos propres yeux) combien y en a-t-il qui, après avoir souhaité avec ardeur d'être généraux d'armée et avoir obtenu ce qu'ils désiraient, errent encore aujourd'hui dans l'exil, ou ont péri; ou bien, et c'est encore là le sort le plus beau, ont passé leur vie dans des dangers innombrables et des frayeurs continuelles, non-seulement pendant leur généralat, mais encore après leur retour dans leur patrie, où ils ont eu à soutenir contre les délateurs une guerre plus cruelle

* C'est-à-dire *récemment*, formule tirée du vers 303 du liv. II de l'*Iliade*. Voyez Hesychius χθιζὰ καὶ πρωϊζά, et le passage célèbre du *Gorgias*.

que toutes les guerres contre l'ennemi; au point que la plupart ont fini par maudire leur élévation. Encore si tous ces dangers et toutes ces fatigues conduisaient à quelque chose d'utile, il y aurait quelque raison à s'y exposer; mais c'est tout le contraire. Ce que je dis des honneurs, je le dis aussi des enfans. Combien avons-nous vu de gens qui, après en avoir demandé aux dieux et en avoir obtenu, se sont attiré par là de grands chagrins! les uns ont passé toute leur vie dans la douleur et l'amertume, pour en avoir eu de méchans; et les autres, qui en ont eu de bons, venant à les perdre, ont été aussi malheureux que les premiers, et auraient beaucoup mieux aimé n'avoir jamais été pères. Néanmoins, malgré l'éclat de ces dures leçons, à peine trouverait-on un homme qui refusât ces faux biens si les dieux les lui envoyaient, ou qui cessât de les demander s'il croyait les obtenir par ses prières. La plupart ne refuseraient ni la tyrannie, ni le commandement des armées, ni tous les autres biens, qui sont réellement beaucoup plus pernicieux qu'utiles; et ils les solliciteraient, s'ils ne se présentaient pas d'eux-mêmes. Mais attends un moment, bientôt tu les entendras chanter la palinodie, et faire des vœux tout contraires aux premiers. Pour moi, je crains que ce ne soit véritablement à tort

que les hommes se plaignent des dieux, et les accusent d'être la cause de leurs maux; tandis que ce sont eux-mêmes qui, par leurs vices ou leurs folies,

Se rendent misérables malgré le sort *.

Et c'est pourquoi, Alcibiade, je trouve bien du sens à ce poëte qui, ayant, comme je pense, des amis fort imprudens, et leur voyant faire tous les jours et demander aux dieux des choses qui leur paraissaient bonnes et qui étaient pourtant très-mauvaises, composa pour eux tous en commun une prière; la voici :

« Puissant Jupiter, donne-nous les vrais biens, « que nous les demandions, ou que nous ne « les demandions pas; et éloigne de nous les « maux, quand même nous te les demande- « rions. »

Cette prière me paraît très-belle et très-sûre. Si tu y trouves quelque chose à redire, parle.

ALCIBIADE.

Il est malaisé de contredire ce qui est bien dit. Mais je songe, Socrate, combien de maux l'ignorance cause aux hommes. C'est elle qui, à notre insu, nous fait faire tous les jours des choses qui nous sont funestes, et, ce qu'il y a

* HOMÈRE, *Odyssée*, liv. I, v. 32 et suiv.

de plus déplorable, c'est elle qui nous porte à demander aux dieux nos propres malheurs. Personne ne s'en doute; et tout le monde se croit fort en état de demander aux dieux du bonheur et non de la misère; car ce ne serait pas là une prière, mais une véritable imprécation.

SOCRATE.

Mais peut-être, mon cher Alcibiade, un homme plus sage que toi et moi, nous dirait que nous avons grand tort de blâmer ainsi l'ignorance indistinctement, sans ajouter quelle sorte d'ignorance nous condamnons; et que s'il y a des cas où elle est mauvaise, il y en a d'autres où elle est bonne.

ALCIBIADE.

Comment dis-tu, Socrate, y a-t-il rien qu'il soit plus utile d'ignorer que de savoir?

SOCRATE.

Oui, selon moi. Tu n'es pas de cet avis?

ALCIBIADE.

Non, certes, par Jupiter!

SOCRATE.

Assurément je ne t'accuserai pas de vouloir te porter contre ta mère aux fureurs d'un Oreste, ou d'un Alcméon, ou d'aucun autre parricide.

ALCIBIADE.

Comment! au nom des dieux, parle mieux, Socrate, je t'en prie.

SOCRATE.

Tu as tort, Alcibiade, de me recommander cela, à moi qui déclare que tu n'es pas capable de rien vouloir de semblable; ce serait le cas, si l'on te disait le contraire, puisque ces actions te paraissent si abominables qu'on ne doit pas même les nommer légèrement. Mais, dis-moi, crois-tu qu'Oreste, s'il avait été dans son bon sens, et s'il eût su ce qu'il avait de mieux à faire, eût osé faire ce qu'il fit?

ALCIBIADE.

Non, assurément.

SOCRATE.

Ni lui ni aucun autre?

ALCIBIADE.

Ni aucun autre.

SOCRATE.

L'ignorance de ce qui est bien, est donc un mal, à ce qu'il paraît?

ALCIBIADE.

Du moins selon moi.

SOCRATE.

Et pour Oreste, et pour tout autre?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Examinons encore un peu ceci. S'il t'était monté tout d'un coup dans la tête, croyant bien faire, d'aller tuer Périclès, ton tuteur et ton ami; et si, prenant un poignard, tu fusses allé droit à sa porte demander s'il était chez lui, dans l'intention de le tuer, lui et non pas un autre, et que l'on t'eût dit qu'il y était. Je ne veux pas dire par là que tu aies jamais songé à une action si horrible, mais tu pourras bien penser, je crois, qu'il n'y a pas de raison pour qu'un homme qui ne connaît pas ce qui est bien, ne se laisse entraîner à prendre pour bon ce qui est mauvais en soi. Ne le penses-tu pas?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Continuons. Tu entres chez Périclès, tu le vois, mais tu ne le reconnais pas, et tu crois que c'est un autre; oserais-tu encore le tuer?

ALCIBIADE.

Non, par Jupiter!

SOCRATE.

Car ce n'était pas à celui-là, mais à Périclès seul que tu en voulais. N'est-ce pas?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Et toutes les fois que tu aurais été chez lui dans le même dessein, et que tu ne l'aurais pas reconnu, tu ne lui aurais fait aucun mal.

ALCIBIADE.

Aucun.

SOCRATE.

Quoi donc! crois-tu qu'Oreste eût porté ses mains sur sa mère s'il ne l'avait pas reconnue?

ALCIBIADE.

Non, je ne le crois pas.

SOCRATE.

Car il ne cherchait pas à tuer la première venue, ni la mère de celui-ci ou de celui-là; mais il voulait tuer sa propre mère.

ALCIBIADE.

C'est cela.

SOCRATE.

Cette sorte d'ignorance est donc très-bonne à ceux qui sont dans la disposition d'Oreste et égarés par de semblables opinions.

ALCIBIADE.

Il semble.

SOCRATE.

Tu vois donc qu'en certains cas, l'ignorance est un bien, et non pas un mal, comme tu le pensais tout à l'heure.

ALCIBIADE.

Je commence à le voir.

SOCRATE.

Bien plus, si tu veux prendre la peine d'examiner ce que je vais te dire, tout absurde que cela soit en apparence, peut-être conviendras-tu qu'il en est ainsi.

ALCIBIADE.

Qu'est-ce donc, Socrate?

SOCRATE.

C'est que, à vrai dire, il peut se faire que toutes les sciences, sans la science de ce qui est bien, soient rarement utiles à ceux qui les possèdent, et que le plus souvent elles leur soient pernicieuses. Suis-moi, je te prie: lorsque nous allons dire ou faire quelque chose, ne faut-il pas, de toute nécessité, ou que nous sachions véritablement ce que nous allons faire ou dire, ou que nous croyions au moins le savoir?

ALCIBIADE.

Sans doute.

SOCRATE.

Selon ce principe, les orateurs qui tous les jours conseillent le peuple, le conseillent sur les choses qu'ils savent ou qu'ils croient savoir. Les uns lui donnent des conseils sur la paix et sur la guerre; les autres, sur les fortifications à élever, sur les ports à construire: en un mot, la république ne prend aucune mesure intérieure ou extérieure, que par le conseil des orateurs.

ALCIBIADE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Vois un peu si, pour ce qui suit, je viendrai à bout de ma démonstration. Ne dis-tu pas qu'il y a des hommes sensés et d'autres qui ne le sont pas?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Les insensés ne sont-ils pas le grand nombre, et les sensés une petite minorité?

ALCIBIADE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

N'est-ce pas pour quelque motif que tu les appelles sensés et insensés?

ALCIBIADE.

Assurément.

SOCRATE.

Appelles-tu donc sensé celui qui sait donner des conseils, mais sans savoir ce qu'il y a à faire, ni dans quel temps il faut le faire?

ALCIBIADE.

Non, certes.

SOCRATE.

Ni, je pense, celui qui sait faire la guerre, sans savoir ni quand ni combien de temps elle est convenable?

ALCIBIADE.

Pas davantage.

SOCRATE.

Ni celui qui sait faire mourir, condamner à des amendes, envoyer en exil, et qui ne sait ni quand ni envers qui de telles mesures sont bonnes?

ALCIBIADE.

Je n'ai garde.

SOCRATE.

Mais celui qui sait faire toutes ces choses, pourvu qu'il ait aussi la science de ce qui est

bien, et cette science est la même que la science de ce qui est utile, n'est-ce pas?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Celui-là, nous l'appellerons un homme sensé, capable de se conseiller lui-même et de conseiller la république. Autrement nous en dirons tout le contraire. Que t'en semble?

ALCIBIADE.

Je suis tout à fait de ton avis.

SOCRATE.

Quand quelqu'un sait monter à cheval, tirer de l'arc, quand il est habile à la lutte, au pugilat, dans quelque autre exercice gymnastique, ou dans un art quelconque, comment l'appelles-tu, lorsqu'il sait ce qui est bien suivant cet art? N'appelles-tu pas écuyer celui qui est habile dans l'art de mener un cheval?

ALCIBIADE.

Oui.

SOCRATE.

Lutteur celui qui est exercé à la lutte; musicien celui qui sait la musique, et ainsi des autres? Ou en agis-tu autrement?

ALCIBIADE.

Non ; je fais comme tu dis.

SOCRATE.

Trouves-tu que ce soit une nécessité que celui qui est habile dans un de ces arts soit un homme sensé, ou dirons-nous qu'il s'en faut beaucoup ?

ALCIBIADE.

Il s'en faut extrêmement, Socrate.

SOCRATE.

Que dirais-tu d'une république composée d'excellens tireurs d'arc, de joueurs de flûtes, d'athlètes, et autres gens de cette sorte, mêlés avec ceux dont nous avons parlé tout à l'heure, qui savent faire la guerre, et condamner à mort, et avec ces orateurs enflés d'orgueil politique ; supposé qu'il leur manque à tous la science de ce qui est bien, et que parmi eux il n'y ait pas un seul homme qui sache, ni en quelle occasion, ni à quelle fin il faut employer chacun de ces arts ?

ALCIBIADE.

Je dirais, Socrate, que ce serait une assez mauvaise république.

SOCRATE.

Tu le dirais bien plus lorsque tu verrais chá-

cun d'eux, plein d'ambition, diriger toutes les forces de la république vers la chose

Où il se trouve supérieur *,

c'est-à-dire, vers ce qui est bien suivant son art; lorsque tu lui verrais faire, la plupart du temps, contre ce qui est réellement bien, des fautes graves et pour lui-même et pour la république, s'abandonnant inconsidérément au courant de l'opinion. Cela étant, n'aurions-nous pas grande raison de dire qu'une telle république ne peut qu'être pleine de désordre et d'injustice?

ALCIBIADE.

Oui, par Jupiter, assurément!

SOCRATE.

Ne sommes-nous pas convenus qu'il fallait, de toute nécessité, ou que nous crussions savoir, ou que nous sussions effectivement ce que nous voulons faire ou dire avec facilité?

ALCIBIADE.

Nous en sommes convenus.

SOCRATE.

Si donc quelqu'un fait ce qu'il sait, ou croit

* Vers de l'*Antiope* d'Euripide, cité dans le *Gorgias*.

savoir, il en résulte un grand avantage et pour l'État et pour lui-même ?

ALCIBIADE.

En peut-on douter ?

SOCRATE.

Et quand il en est autrement, il en résulte tout le contraire ?

ALCIBIADE.

Nul doute.

SOCRATE.

Penses-y ; persistes-tu dans ce sentiment?

ALCIBIADE.

J'y persiste.

SOCRATE.

N'as-tu pas dit que le grand nombre est composé de fous, et que les hommes sensés sont le petit nombre?

ALCIBIADE.

Oui, et je le dis encore.

SOCRATE.

Dans ce cas, ne faut-il pas dire que le grand nombre fait des fautes contre ce qui est bien, s'abandonnant inconsidérément la plupart du temps au courant de l'opinion ?

ALCIBIADE.

Eh bien! il faut le dire.

SOCRATE.

Il est donc avantageux à ce grand nombre de ne rien savoir et de ne pas croire savoir, parce que ce qu'ils sauront ou croiront savoir, ils voudront l'exécuter, et qu'en l'exécutant, au lieu d'en tirer de l'utilité, ils n'en recevront que du préjudice.

ALCIBIADE.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Tu vois donc que je n'avais pas tort quand je disais tantôt qu'il pouvait se faire que toutes les sciences, sans la science de ce qui est bien, sont rarement utiles à ceux qui les possèdent, et qu'elles leur sont le plus souvent très-pernicieuses. Tu ne sentais pas alors cette vérité?

ALCIBIADE.

Non, pas alors, mais je la sens présentement, Socrate.

SOCRATE.

Il faut donc qu'une ville ou qu'une ame, qui veut se bien conduire, s'attache à cette science, comme un malade à son médecin, et comme celui qui veut arriver à bon port s'abandonne à un pilote. Car, sans elle et moins l'ame a reçu préalablement de salutaires instructions relativement aux richesses, à la santé, et aux autres

avantages de ce genre, plus elle est en péril de faire de grandes fautes. Celui qui possédera toutes les sciences et tous les arts, et qui sera dénué de cette science, poussé par chacune d'elles, comme par autant de vents impétueux, ne sera-t-il pas avec raison battu par la tempête? Et comme il n'a point de pilote, n'est-il pas impossible qu'il reste long-temps sur cette mer, sans périr? Il me semble que c'est ici que s'applique ce que le poëte dit d'un homme qu'il veut blâmer : *Il savait beaucoup de choses, mais il les savait toutes mal.*

ALCIBIADE.

Comment le vers du poëte s'applique-t-il ici, Socrate? car, pour moi, il ne me paraît guère aller avec notre sujet.

SOCRATE.

Il y va très-bien, au contraire. Mais, mon cher Alcibiade, c'est une espèce d'énigme. Telle est sa manière et celle de presque tous les autres poëtes. Toute poésie est naturellement énigmatique, et il n'est pas donné à tous les hommes d'en saisir le sens; et, outre sa nature énigmatique, si le poëte est un homme avare et jaloux de la sagesse, et qui, au lieu de nous la découvrir, ne cherche qu'à la cacher, alors il est presque impossible de pénétrer sa pen-

sée. Tu n'accuseras jamais Homère, ce poëte si sage et tout divin, d'avoir ignoré qu'il n'est pas possible de mal savoir ce que l'on sait. C'est lui qui dit de Margitès, qu'*il savait beaucoup de choses, mais qu'il les savait toutes mal* *; mais il parle par énigme, et met, je pense, *il savait* pour *son savoir*, et *mal* pour *malheureux* ; cela ne pouvait pas entrer dans la composition de son vers, mais ce qu'il a voulu dire certainement, c'est que Margitès savait beaucoup de choses, et que c'était pour lui un malheureux savoir. Si beaucoup savoir était un malheur pour lui, il fallait nécessairement que ce fût un méchant homme, s'il faut s'arrêter à ce que nous avons dit plus haut.

ALCIBIADE.

Et il le faut, à ce qu'il me semble, Socrate ; je ne sais plus à quoi je croirais, si je ne me rendais à ce que tu as dit.

SOCRATE.

Ainsi véritablement tu es de mon avis?

ALCIBIADE.

Oui, je te le répète.

* Vers tiré du *Margitès*, poëme perdu, et attribué à Homère. Aristote cite ce vers dans la *Poétique*.

SOCRATE.

Mais, Alcibiade, au nom de Jupiter, penses-y; car tu vois combien il y a ici d'incertitude, et il me semble que tu en as ta bonne part; poussé tantôt à droite, tantôt à gauche, tu ne sais où te fixer; ce que tu approuvais le plus, tu le condamnes, et ne peux rester dans le même sentiment. Encore une fois, si le Dieu que tu vas prier, t'apparaissant tout d'un coup, te demandait, avant que tu eusses commencé ta prière, si tu te contenterais de quelqu'une des choses dont nous avons parlé au début de cet entretien, ou plutôt supposons qu'il te permît de lui demander ce que tu voudrais, lequel croirais-tu le plus sûr, ou de recevoir ce qu'il te donnerait lui-même, ou d'obtenir ce que tu lui aurais demandé?

ALCIBIADE.

Je te jure, Socrate, par tous les dieux, que je ne sais que te répondre; car il me paraît qu'il n'y a rien de plus fou, ni qu'il faille éviter avec plus de soin, que de hasarder de demander aux dieux de véritables maux, en pensant leur demander de véritables biens, pour chanter la palinodie un moment après, comme tu disais, et faire des vœux tout contraires aux premiers.

SOCRATE.

N'est-ce pas par cette raison que le poëte dont il a été question au commencement, et qui en savait plus que nous, a voulu qu'on demandât aux dieux d'éloigner les maux, quand même on les demanderait?

ALCIBIADE.

Il me semble.

SOCRATE.

Aussi, les Lacédémoniens, soit qu'ils aient imité ce poëte, ou que d'eux-mêmes ils aient trouvé cette vérité, font tous les jours en public et en particulier une prière semblable; ils prient les dieux de leur donner l'honnête avec l'utile. Jamais personne ne leur entendra demander davantage. Cependant jusqu'ici ils ont été aussi heureux qu'aucun peuple, et s'ils ont vu interrompre quelquefois le cours de leurs prospérités, on n'en saurait accuser leur prière. Car les dieux sont libres, et il dépend d'eux d'accorder ce qu'on leur demande, ou d'imposer le contraire. Je veux, à ce propos, te dire une autre histoire que j'ai entendu raconter une fois à quelques vieillards. Les Athéniens étant entrés en guerre avec les Lacédémoniens, il arriva qu'ils furent toujours battus dans tous les combats qui se donnèrent sur mer et sur

terre; affligés de ce malheur, et cherchant les moyens d'en prévenir le retour, après bien des délibérations, ils crurent que le meilleur expédient était d'envoyer consulter l'oracle d'Ammon, et le prier de leur dire pourquoi les dieux accordaient la victoire aux Lacédémoniens plutôt qu'aux Athéniens, qui leur offraient les plus fréquens et les plus beaux sacrifices de toute la Grèce; ornaient leurs temples de plus riches offrandes qu'aucun autre peuple; faisaient tous les ans en leur honneur les processions les plus somptueuses et les plus imposantes; en un mot, dépensaient plus pour leur culte, à eux seuls, que tous les autres Grecs ensemble. Les Lacédémoniens, au contraire, ajoutaient-ils, n'ont pas tous ces soins; ils sont si avares pour les dieux, qu'ils leur offrent souvent des victimes mutilées, et font beaucoup moins de dépense, dans tout ce qui regarde la religion, que les Athéniens, quoiqu'ils ne soient pas moins riches. Quand ils eurent ainsi parlé, et demandé comment ils pourraient détourner les maux qui affligeaient leur ville, le prophète ne leur fit pas une longue réponse; sans doute le Dieu ne le permettait pas; mais, s'adressant à l'envoyé, il lui dit : « Voici ce qu'Ammon ré-
« pond aux Athéniens : Il aime beaucoup mieux
« les bénédictions des Lacédémoniens que tous

« les sacrifices des Grecs. » Il n'en dit pas davantage. Par ces bénédictions des Lacédémoniens, il n'entendait parler, à mon avis, que de leur manière de prier, qui, en effet, diffère beaucoup de celle des autres peuples. Car tous les autres Grecs, soit en offrant aux dieux des taureaux aux cornes dorées, soit en leur consacrant de riches offrandes, demandent dans leurs prières tout ce que leur suggèrent leurs passions, sans s'informer si ce sont des biens ou des maux. Mais les dieux, qui entendent leurs blasphêmes, n'agréent point leurs processions magnifiques, leurs sacrifices somptueux. C'est pourquoi il faut, selon moi, beaucoup de précaution et d'attention pour savoir ce qu'on doit dire ou ne pas dire. Vous trouverez dans Homère des exemples semblables aux précédens; les Troyens, dit-il, en bâtissant un fort,

Offraient aux immortels des hécatombes parfaites.
Les vents portaient de la terre au ciel une odeur
Agréable; et cependant les dieux refusèrent de la goûter,
Parce qu'ils avaient de l'aversion pour la ville sacrée de Troie,
Pour Priam, et pour son peuple *.

* Ces vers se rapportent au vers 548 du liv. VIII de l'*Iliade*. Ils ne sont pas dans les éditions. Voyez l'Homère d'Ernesti, page 371.

C'était donc inutilement qu'ils offraient des sacrifices, et qu'ils faisaient des dons aux dieux qui les haïssaient. Car la divinité n'est pas capable de se laisser corrompre par des présens, comme un usurier : et nous serions insensés de prétendre nous rendre par là plus agréables aux dieux que les Lacédémoniens. En effet il serait étrange que les dieux eussent plus d'égard à nos dons et à nos sacrifices qu'à notre ame, pour distinguer celui qui est véritablement saint et juste. Non, c'est à l'ame, selon moi, bien plus qu'aux processions et aux sacrifices; car, ce dernier hommage, les particuliers et les états les plus coupables envers les dieux et envers les hommes peuvent très-bien l'offrir chaque année régulièrement. Aussi les dieux, que la vénalité n'atteint pas, méprisent toutes ces choses, comme le dieu même et son prophète l'ont déclaré. Il y a donc bien de l'apparence que devant les dieux et devant les hommes sensés la sagesse et la justice passent avant tout. Or, il n'y a de vrais justes et de vrais sages que ceux qui dans leurs paroles et dans leurs actions savent s'acquitter de ce qu'ils doivent aux dieux et aux hommes. Je voudrais bien savoir ce que tu penses sur tout cela.

ALCIBIADE.

Pour moi, Socrate, je ne puis que conformer mes sentimens aux tiens et à ceux du Dieu. Se-

rait-il raisonnable que j'allasse me mettre en opposition avec le Dieu?

SOCRATE.

Ne te souvient-il pas que tu m'as dit que tu avais grand'peur de demander aux dieux des maux sans t'en apercevoir, en voulant leur demander des biens?

ALCIBIADE.

Je m'en souviens.

SOCRATE.

Tu vois donc qu'il n'y a pas de sûreté pour toi d'aller prier le Dieu; car il pourrait arriver que le Dieu, t'entendant blasphémer, rejetât tes sacrifices, et que, par malheur, il t'envoyât toute autre chose que ce que tu lui demandais. Je trouve donc qu'il vaut beaucoup mieux te tenir en repos, car je ne pense pas que l'exaltation actuelle de tes sentimens, c'est le nom le plus honnête qu'on puisse donner à la folie, te permette de te servir de la prière des Lacédémoniens. C'est pourquoi il te faut attendre nécessairement que quelqu'un t'enseigne quelle conduite tu dois tenir envers les dieux et envers les hommes.

ALCIBIADE.

Et quand viendra ce temps, Socrate? Et qui

sera celui qui m'instruira? que je le verrai avec plaisir!

SOCRATE.

Ce sera celui qui t'aime. Mais il me semble que, comme dans Homère Minerve dissipe le nuage qui couvrait les yeux de Diomède,

Afin qu'il pût voir si c'était une divinité ou un homme *,

de même il faut, avant toutes choses, qu'il dissipe les ténèbres qui couvrent ton ame, pour te mettre en état de discerner ce qui est bien et ce qui est mal; car présentement tu ne me parais guère capable de le faire.

ALCIBIADE.

Qu'il dissipe, s'il veut, mes ténèbres et tout ce qu'il voudra. Quel qu'il soit je suis prêt à lui obéir sans réserve, pourvu qu'il me rende meilleur.

SOCRATE.

Oui, car il a pour toi une affection merveilleuse.

ALCIBIADE.

Il me paraît qu'il faut remettre jusque-là mon sacrifice.

* HOMÈRE, *Iliade*, liv. V, v. 127.

SOCRATE.

Tu as raison, cela est plus sûr que d'aller courir un si grand danger.

ALCIBIADE.

A la bonne heure, Socrate. Cependant pour te remercier du salutaire conseil que tu m'as donné, permets-moi de mettre sur ta tête cette couronne; nous donnerons d'autres couronnes aux dieux quand je verrai arriver l'heureux jour que tu m'as promis; il dépend d'eux qu'il ne se fasse pas long-temps attendre.

SOCRATE.

Je reçois cette couronne; et je recevrai toujours avec plaisir tout ce qui me viendra de toi. Créon dans Euripide, voyant Tirésias avec une couronne, et apprenant qu'elle lui a été donnée par les soldats, à cause de son art, lui dit:

Je prends pour un bon augure cette couronne triomphale:
Car nous sommes dans une grande tempête, comme tu le sais *.

Et moi aussi, je prends pour un heureux présage cette couronne que je reçois de ta main, car je ne me trouve pas dans une moindre tempête que Créon, puisqu'il s'agit, pour moi, de triompher de tous ceux qui t'aiment.

* EURIPIDE, *Phéniciennes*, v. 865.



HIPPARQUE,

OU

DE L'AMOUR DU GAIN.



ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Tout gain est un bien pour celui qui le désire ; aimer le gain n'est donc pas plus criminel que d'aimer le bien. Bons ou méchans, tous les hommes l'aiment. Seulement il faut savoir que ce qui constitue le gain ou le bien, ce n'est pas telle ou telle apparence extérieure, mais le prix interne et réel de la chose. C'est cette valeur réelle que le sage ne perd pas de vue. Il faut donc éclairer et régler l'amour du gain, au lieu de chercher à le détruire, ce qui est au-dessus de la philosophie.

Tel est le fond bien léger de cette composition plus que médiocre, que Boeck attribue à Simon le Socratique, et que

quelque grammairien aura sans doute appelée *Hipparque*, parce qu'elle contient quelques détails intéressans sur ce fils de Pisistrate.

HIPPARQUE,

OU

DE L'AMOUR DU GAIN.

SOCRATE, UN ANONYME.

SOCRATE.

Et qu'est-ce donc que l'amour du gain? Et qui sont ceux qui se livrent à cette passion?

L'ANONYME.

Il me semble que ce sont ceux qui croient pouvoir gagner à des choses qui n'ont réellement aucune valeur.

SOCRATE.

Te paraissent-ils savoir que ces choses n'ont aucune valeur, ou l'ignorer? S'ils le savent, les hommes passionnés pour le gain sont des fous, selon toi.

L'ANONYME.

Non pas fous, mais rusés, sans probité, avides ; sachant bien que les objets sur lesquels ils spéculent n'ont aucune valeur, et cependant n'ayant pas honte d'y vouloir gagner.

SOCRATE.

Cherchons un exemple de cette passion pour le gain. Si un agriculteur sait que la chose qu'il plante est sans valeur, et que cependant il croie pouvoir gagner à la cultiver, le regarderas-tu comme un de ceux dont nous parlons ?

L'ANONYME.

Il n'y a rien, Socrate, où l'homme épris de l'amour du gain ne croie qu'il y a quelque chose à gagner.

SOCRATE.

Prends garde de parler avec cette vivacité, comme si quelqu'un t'avait fait tort : efforce-toi plutôt de m'écouter avec attention et de me répondre comme si nous n'avions encore rien dit. Penses-tu que l'homme passionné pour le gain soit juge de la valeur des choses sur lesquelles il croit pouvoir gagner ?

L'ANONYME.

Pourquoi pas ?

SOCRATE.

Et qui est juge de la valeur des plantes ? qui

sait dans quel terrain et dans quelle saison il faut les planter? pour nous servir aussi des belles expressions dont les habiles orateurs parent leurs discours *.

L'ANONYME.

Un agriculteur, je pense.

SOCRATE.

Mais croire que l'on peut gagner, n'est-ce pas croire qu'il y a à gagner?

L'ANONYME.

Oui, sans doute.

SOCRATE.

N'essaie donc pas de me tromper, toi qui es encore si jeune, moi qui suis déjà vieux, en me répondant, comme tu le fais, ce que tu ne penses pas : dis-moi la pure vérité. Penses-tu qu'un agriculteur qui connaît son métier, et qui sait qu'il sème une plante sans valeur, croie qu'il ait à y gagner?

L'ANONYME.

Non, par Jupiter!

* Les mots du texte, Ἐν ὁποίᾳ καὶ χώρᾳ καὶ ὥρᾳ (dans quel terrain et dans quelle saison), forment une espèce de rime impossible à rendre en français, et recherchée alors, à ce qu'il paraît, par ceux qui se piquaient de bien parler.

SOCRATE.

Penses-tu aussi qu'un cavalier, s'il sait que le fourrage qu'il donne à son cheval, ne vaut rien, ignore qu'il perd ce cheval?

L'ANONYME.

Non.

SOCRATE.

Il ne croit donc pas gagner sur un fourrage sans valeur?

L'ANONYME.

Pas le moins du monde.

SOCRATE.

Penses-tu qu'un pilote qui aura mis à son vaisseau un gouvernail et des voiles sans aucune valeur, ignore ce qu'il en souffrira, et qu'il court le risque de périr lui-même avec son vaisseau et tout ce qu'il y aura placé?

L'ANONYME.

Certainement, il ne l'ignore pas.

SOCRATE.

Il ne croit donc pas qu'il y ait à tirer aucun gain d'un appareillement qui ne vaut rien?

L'ANONYME.

Il ne doit pas le croire.

SOCRATE.

Un général qui verrait ses troupes avec des

armes qui ne vaudraient rien, croirait-il qu'il y ait là à gagner, et qu'il peut le faire?

L'ANONYME.

Nullement.

SOCRATE.

Un joueur de flûte ou de lyre qui aurait de mauvais instrumens; un archer qui aurait un mauvais arc; en un mot, un ouvrier quelconque, même habile, qui aurait des outils qui ne vaudraient rien, croirait-il qu'il y ait aucun gain à en tirer?

L'ANONYME.

Il n'est guère probable.

SOCRATE.

Qui appelles-tu donc passionné pour le gain? Sans doute aucun de ceux dont nous venons de parler, puisqu'ils ne pensent pas pouvoir gagner à des choses qui n'ont aucune valeur. Ainsi donc, à t'entendre, mon très-cher, il n'y a pas un homme qui aime le gain.

L'ANONYME.

Mais, Socrate, j'appelle passionnés pour le gain, ceux qui, par une avidité insatiable, convoitent ardemment les moindres choses qui ont peu ou point de valeur, et cherchent à y gagner.

SOCRATE.

Du moins, mon ami, ce n'est pas qu'ils croient

ces choses absolument sans valeur; car nous venons de nous convaincre nous-mêmes que cela est impossible.

L'ANONYME.

Et je le pense aussi.

SOCRATE.

Si donc ils ne le croient pas, ils l'ignorent, et s'abusent en prenant des choses qui ne valent rien pour des choses d'une grande valeur.

L'ANONYME.

Apparemment.

SOCRATE.

Mais enfin, aimer à gagner, c'est aimer à faire quelque gain?

L'ANONYME.

Quelle demande!

SOCRATE.

N'appelles-tu pas gain le contraire d'une perte?

L'ANONYME.

Oui.

SOCRATE.

La perte est-elle un bien pour celui qui l'éprouve?

L'ANONYME.

Non, certainement.

SOCRATE.

N'est-ce pas un mal?

L'ANONYME.

Sans doute.

SOCRATE.

Perdre est-ce éprouver du dommage?

L'ANONYME.

C'est éprouver du dommage.

SOCRATE.

La perte est donc un mal?

L'ANONYME.

Oui.

SOCRATE.

Le gain est le contraire de la perte?

L'ANONYME.

Le contraire.

SOCRATE.

Le gain est donc un bien?

L'ANONYME.

Oui, vraiment.

SOCRATE.

Ainsi donc, aimer le bien, voilà ce que tu appelles aimer le gain?

L'ANONYME.

Il semble.

SOCRATE.

Du moins, tu conviens, ô mon ami, que ceux qui aiment le gain ne sont pas des insensés. Mais toi-même, aimes-tu ou n'aimes-tu pas ce qui est bon?

L'ANONYME.

Je l'aime.

SOCRATE.

Y a-t-il quelque bien que tu n'aimes pas, ou préfères-tu le mal?

L'ANONYME.

Non, certes, par Jupiter!

SOCRATE.

Tu aimes peut-être tout ce qui est bon?

L'ANONYME.

Oui.

SOCRATE.

Interroge-moi à ton tour; et je t'avouerai que moi aussi j'aime tout ce qui est bon. Mais, outre toi et moi, est-ce que les autres hommes ne te paraissent pas aussi aimer le bien et haïr le mal?

L'ANONYME.

Ils me le paraissent.

SOCRATE.

Et nous sommes convenus que le gain était un bien?

L'ANONYME.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Maintenant, tous les hommes paraissent aimer le gain, tandis qu'auparavant nous ne pouvions trouver personne qui l'aimât. Laquelle de ces deux propositions adopterons-nous pour ne pas nous tromper?

L'ANONYME.

Pour cela, Socrate, il faut, je pense, bien concevoir celui qui aime le gain; et l'idée qu'il faut s'en faire, est, selon moi, celle d'un homme qui croit qu'il peut gagner là où les honnêtes gens ne l'osent pas.

SOCRATE.

Mais, mon très-cher, ne vois-tu pas que nous venons de convenir tout à l'heure que gagner, c'est faire quelque profit?

L'ANONYME.

Qu'en veux-tu conclure?

SOCRATE.

Et nous sommes aussi convenus que tous les hommes aiment le bien?

L'ANONYME.

Oui.

SOCRATE.

Les honnêtes gens aiment donc toute espèce de gain, si tout gain est un bien?

L'ANONYME.

Oui, mais non pas cette espèce de gain par lequel ils peuvent éprouver du dommage.

SOCRATE.

Éprouver du dommage, est-ce éprouver une perte, ou l'entends-tu autrement?

L'ANONYME.

Non; c'est éprouver une perte.

SOCRATE.

Eh bien! éprouve-t-on une perte, en gagnant ou en perdant?

L'ANONYME.

Mais des deux manières; en perdant, ou en faisant un mauvais gain.

SOCRATE.

Et quelque chose de bon et d'utile peut-il être mauvais, selon toi?

L'ANONYME.

Non, certainement.

SOCRATE.

Mais ne sommes-nous pas convenus à l'instant même que le gain est le contraire de la perte, qui est un mal?

L'ANONYME.

Et je le dis encore.

SOCRATE.

Et qu'étant contraire au mal, il est un bien?

L'ANONYME.

Oui, nous en sommes convenus.

SOCRATE.

Tu vois donc que tu t'efforces de me tromper, en affirmant à dessein le contraire de ce dont nous sommes convenus.

L'ANONYME.

Non, Socrate, je le jure; c'est au contraire toi qui me trompes et, je ne sais comment, me tournes et retournes sens dessus dessous.

SOCRATE.

Doucement, je te prie; car je ne ferais certainement pas bien si je n'obéissais à un homme vertueux et sage.

L'ANONYME.

A qui? Où en veux-tu venir?

SOCRATE.

A mon concitoyen et au tien, au fils de Pisistrate, du dème de Philèdes*, Hipparque, l'aîné

* Dème de la tribu Ægéide.

et le plus sage des fils de Pisistrate, qui, parmi beaucoup d'autres preuves qu'il a données de sa sagesse, a le premier porté les livres d'Homère dans cette contrée, et obligé les rhapsodes à les réciter alternativement et par ordre aux Panathénées, comme ils le font encore aujourd'hui; il envoya aussi chercher Anacréon de Téos, avec un vaisseau à cinquante rames, pour le conduire dans cette ville; et il retint toujours auprès de lui Simonide de Céos, par les grands revenus qu'il lui donna et par des présens. Son but, en cela, était de former ses concitoyens, voulant commander à des hommes éclairés, et trop généreux pour se réserver exclusivement la possession de la sagesse. Et quand il eut ainsi répandu quelques lumières parmi les habitans de la ville, pénétrés d'admiration pour lui, il tourna ses soins vers les gens de la campagne, et éleva pour eux des Hermès dans toutes les routes placées entre la ville et chaque dème; puis, choisissant ce qu'il trouvait de mieux dans son génie naturel ou dans ses connaissances, il le renferma dans des vers élégiaques, et l'inscrivit sur les Hermès, pour enseigner la sagesse; de sorte que bientôt les citoyens admirèrent un peu moins ces excellens préceptes que l'on voyait inscrits à Delphes : *Connais-toi toi-même; Rien de trop;* et

autres semblables, et qu'ils reconnurent plus de sagesse dans les pensées d'Hipparque. Les passans qui lisaient ces inscriptions, y puisaient le goût de sa philosophie, et accouraient de la campagne pour en apprendre davantage. Chaque Hermès avait deux inscriptions : à gauche, était le nom d'Hermès, portant qu'il se trouvait entre la ville et tel ou tel dème ; à droite, on lisait :

Monument d'Hipparque. Marche dans des pensées de justice

Il y avait d'autres inscriptions sur d'autres Hermès, belles et en grand nombre. Celle de la voie Steiriaque, portait :

Monument d'Hipparque. Ne trompe pas ton ami.

C'est pourquoi je n'oserais jamais te tromper, toi qui es mon ami, ni manquer à ce qui m'a été prescrit par un si grand homme, dont la mort livra Athènes, pendant trois ans, à la tyrannie de son frère Hippias. Et tous les anciens disent que ces trois années furent le seul temps d'oppression pour les Athéniens, et qu'auparavant ils vivaient presque comme sous le règne de Saturne. Les hommes les mieux instruits assurent que la cause de la mort d'Hipparque n'est pas, comme on le croit généralement, l'affront

qu'il fit à la sœur d'Armodius, la Canéphore*; ce serait trop de crédulité. Armodius était le bien-aimé et le disciple d'Aristogiton, qui se glorifiait de son disciple et croyait avoir Hipparque pour rival. Or, il se trouva que, sur ces entrefaites, Armodius devint amoureux d'un jeune homme des plus beaux et des mieux nés qui fussent alors. On cite son nom, mais je ne me le rappelle pas. Ce jeune homme admira d'abord Armodius et Aristogiton comme des sages; mais quand il se fut lié intimement avec Hipparque, il les méprisa; et ceux-ci, de dépit, tuèrent Hipparque.

L'ANONYME.

Tu as bien l'air, Socrate, de ne pas me croire ton ami, ou si tu me crois tel, tu ne te conformes guère au précepte d'Hipparque. Car je ne puis me persuader que tu ne veuilles pas me tromper d'une manière ou d'une autre.

SOCRATE.

Eh bien! faisons comme si nous jouions aux

* Il y avait à Athènes, auprès du temple de Minerve Poliade, deux vierges que l'on appelait Canéphores, *porteuses de corbeilles*, parce que, dans les Panathénées, elles portaient sur leurs têtes des corbeilles couronnées de fleurs et de myrte, et remplies d'objets destinés au culte des dieux.

échecs; remettons le coup, pour que tu ne croies pas que tu as été trompé. Veux-tu que nous remettions ce que nous avons dit que tous les hommes cherchent le bien?

L'ANONYME.

Nullement.

SOCRATE.

Ou bien qu'une perte est un mal?

L'ANONYME.

Non.

SOCRATE.

Ou peut-être que le gain est contraire à la perte, et que faire un gain est le contraire d'essuyer une perte?

L'ANONYME.

Pas davantage.

SOCRATE.

Ou faut-il que je te remette qu'il est bien de gagner, le gain étant contraire au mal?

L'ANONYME.

Non, ne me remets pas cela.

SOCRATE.

Tu penses, à ce qu'il paraît, que le gain peut avoir quelque chose de bon et quelque chose de mauvais?

L'ANONYME.

Tu as deviné ma pensée.

SOCRATE.

Je te remets tout ce que nous avons dit là-dessus. Soit : tel gain est bon, tel autre mauvais. Mais le bon n'est pas plus gain que le mauvais ; n'est-ce pas?

L'ANONYME.

Pourquoi cette demande?

SOCRATE.

Je m'explique : un mets peut-il être bon ou mauvais?

L'ANONYME.

Sans doute.

SOCRATE.

L'un est-il pour cela plus mets que l'autre? ou tous deux ne sont-ils pas la même chose, c'est-à-dire, des mets? N'est-il pas vrai qu'ils ne diffèrent aucunement l'un de l'autre, en tant que mets, et qu'ils diffèrent seulement en ce que l'un est bon et l'autre mauvais?

L'ANONYME.

Comme tu le dis.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même de la boisson et de toutes les autres choses qui, identiques au fond,

se trouvent accidentellement les unes bonnes et les autres mauvaises, sans différer entre elles le moins du monde, attendu qu'elles sont la même chose, comme l'homme est toujours homme, le bon ainsi que le méchant?

L'ANONYME.

Cela est juste.

SOCRATE.

Aucun d'eux, je pense, n'est ni plus ni moins homme que l'autre; le bon pas plus que le méchant, et le méchant pas plus que le bon.

L'ANONYME.

Tu dis la vérité.

SOCRATE.

Ne pouvons-nous pas dire la même chose du gain? Le gain n'est-il pas toujours gain, le bon comme le mauvais?

L'ANONYME.

Nécessairement.

SOCRATE.

Celui donc qui fait une bonne espèce de gain ne gagne pas plus que celui qui en préfère une mauvaise espèce; nul de ces gains ne l'est plus que l'autre, ainsi que nous en sommes convenus.

L'ANONYME.

Non, certes.

SOCRATE.

Car le plus et le moins ne conviennent ni à l'un ni à l'autre.

L'ANONYME.

Nullement.

SOCRATE.

Et comment pourrait-il y avoir du plus ou du moins pour quelqu'un dans une chose qui n'est par elle-même susceptible ni de plus ni de moins?

L'ANONYME.

Impossible.

SOCRATE.

Puisque l'un et l'autre sont également des gains, il nous reste à chercher ce que tu vois de commun dans l'un et dans l'autre qui te les fait nommer des gains; comme si tu me demandais pourquoi j'appelle également mets un bon mets comme un mauvais, je te répondrais que quant à moi j'appelle l'un et l'autre des mets, parce que tous deux sont une nourriture solide qui peut être donnée à notre corps. Car tu accorderas que tout mets est cela; n'est-ce pas?

L'ANONYME.

Je ne puis m'y refuser.

SOCRATE.

Je répondrais de la même manière pour la

boisson. On l'appelle boisson, parce qu'elle est pour notre corps un aliment liquide, bon ou mauvais. Il en sera de même des autres objets; efforce-toi donc de m'imiter en me répondant. Tu appelles gain celui qui peut être bon, comme celui qui peut être mauvais. Que vois-tu de commun dans ce gain bon et mauvais, qui te fait donner à tous deux le nom de gain? Si tu ne sais que me répondre, fais attention à ce que je vais te dire. N'appelleras-tu pas gain la possession que l'on acquiert quand, en ne dépensant rien du tout, ou en dépensant peu de chose, on reçoit davantage?

L'ANONYME.

C'est bien là, ce me semble, ce que j'appelle un gain.

SOCRATE.

Diras-tu donc que celui qui, sans avoir rien dépensé, a fait un excellent repas, et a gagné une maladie, a fait un gain?

L'ANONYME.

Non, je le jure.

SOCRATE.

Mais celui qui, par ses repas, s'est acquis une bonne santé, a-t-il fait un gain ou une perte?

L'ANONYME.

Un gain.

SOCRATE.

Toute acquisition n'est donc pas un gain?

L'ANONYME.

Non, certainement.

SOCRATE.

Est-ce donc faire un gain que d'acquérir la première chose venue, mauvaise ou peu bonne?

L'ANONYME.

Non, il faut qu'elle soit bonne.

SOCRATE.

Et si elle est mauvaise, l'acquérir n'est-ce pas une perte?

L'ANONYME.

Oui, selon moi.

SOCRATE.

Reconnais donc le cercle dans lequel tu tournes : c'est que le gain est un bien et la perte un mal.

L'ANONYME.

Je ne sais plus que dire.

SOCRATE.

Et je n'en suis pas surpris; mais réponds encore à une question. Si quelqu'un en dépensant

moins a reçu plus, diras-tu qu'il a fait un gain?

L'ANONYME.

Il n'aura pas fait assurément une mauvaise affaire, pourvu qu'en donnant moins d'or ou d'argent, il en ait reçu plus.

SOCRATE.

Fort bien; je te ferai à présent une seconde question. Si quelqu'un a donné une demi-livre d'or, et qu'il ait reçu le double de ce poids en argent, sera-ce une perte ou un gain?

L'ANONYME.

Une perte, certainement; car l'or lui revient à deux au lieu de douze.

SOCRATE.

Cependant il a reçu plus qu'il n'a donné. Est-ce que le double n'est pas plus grand qu'une moitié?

L'ANONYME.

Oui, mais l'argent n'a pas la même valeur que l'or.

SOCRATE.

Il faut donc pour déterminer le gain, connaître la valeur des choses. Ne dis-tu pas que l'argent en plus grande quantité a une plus petite valeur que l'or, et que l'or, quoique en moins grande quantité, a plus de valeur?

L'ANONYME.

Oui, car cela est vrai.

SOCRATE.

C'est donc la valeur des choses qui constitue le gain, quelle que soit la quantité. Ce qui n'a aucune valeur ne peut produire aucun gain.

L'ANONYME.

J'en tombe d'accord.

SOCRATE.

N'est-ce donc pas seulement ce qui a de la valeur qui vaut la peine d'être acquis, selon toi?

L'ANONYME.

Oui, sans doute.

SOCRATE.

Et qui vaut la peine d'être acquis, l'inutile ou l'utile?

L'ANONYME.

L'utile.

SOCRATE.

L'utile n'est-il pas bon?

L'ANONYME.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien! ô le plus intrépide de tous les hommes, n'est-ce pas la troisième ou quatrième fois

que nous sommes convenus que ce qui est une source de gain est bon?

L'ANONYME.

Il paraît.

SOCRATE.

Et te souviens-tu quelle a été l'occasion de cet entretien?

L'ANONYME.

Mais je le pense.

SOCRATE.

Si tu ne t'en souviens pas bien, je te le rappellerai. N'est-ce pas parce que tu prétendais que les honnêtes gens n'acceptent pas toute espèce de gain; qu'ils choisissent les bons, et rejettent les mauvais?

L'ANONYME.

Oui, certainement.

SOCRATE.

Le raisonnement ne nous a-t-il pas forcé d'avouer que tous les gains, grands ou petits, sont bons?

L'ANONYME.

Il m'y a forcé, Socrate, plus qu'il ne me l'a persuadé.

SOCRATE.

Peut-être la persuasion viendra-t-elle ensuite.

En ce moment, que ce soit par persuasion ou par un autre sentiment, conviens-tu avec moi que toute espèce de gain, grand ou petit, est un bien?

L'ANONYME.

J'en conviens.

SOCRATE.

Conviens-tu aussi que tous les gens honnêtes désirent toute espèce de biens? Cela n'est-il pas certain?

L'ANONYME.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Mais tu disais aussi que les méchans désirent toute espèce de gain, grand ou petit?

L'ANONYME.

Je le disais.

SOCRATE.

Ainsi, selon ce que tu as dit, tous les hommes, bons ou méchans, aiment le gain.

L'ANONYME.

Cela me paraît ainsi.

SOCRATE.

Personne n'est donc autorisé à blâmer l'amour du gain, puisque celui qui voudrait le faire, aime lui-même le gain.

LES RIVAUX,

OU

DE LA PHILOSOPHIE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Ce petit dialogue, que la critique ne peut sans doute attribuer à Platon, contient le fonds ordinaire des idées Socratiques sur la nature de la philosophie. Socrate y prouve très-bien que la philosophie ne consiste ni à tout apprendre, un exercice modéré étant plus utile au moral comme au physique que des exercices excessifs et multipliés; ni à se faire une idée générale de toutes les sciences et de tous les arts, car les connaissances si générales sont bien près d'être superficielles; mais à s'étudier et à se connaître soi-même, à distinguer les bons et les mauvais élémens de sa nature, à corriger ceux-ci, à perfectionner ceux-là. Or, qui se

connaît lui-même est capable de connaître les autres; qui distingue en soi le bien et le mal, saura bien distinguer les bons et les méchans; qui se juge et se gouverne est digne de juger et de gouverner ses semblables; et le vrai philosophe est à la fois homme d'État, juge, administrateur. Enfin, la vraie philosophie est toute entière dans la morale; et sa portée et ses limites sont celles de la morale elle-même.

LES RIVAUX,

OU

DE LA PHILOSOPHIE.

SOCRATE.

Étant entré l'autre jour dans l'école de Denys * le grammairien, j'y trouvai quelques jeunes gens des mieux faits et des meilleures familles de la ville, avec leurs amans. Il y en avait surtout deux qui disputaient ensemble, mais sur quoi, c'est ce que je n'entendis pas bien; cependant il me parut que c'était sur Anaxagore ou Œnopide **; car ils traçaient

* Au rapport de Diogène Laerce, liv. III, chap. 5, et d'Olympiodore, *Vie de Platon*, dans son commentaire sur *le Premier Alcibiade*, Denys avait été le maître de Platon pour la grammaire.

** Œnopide de Chio, géomètre et astronome, contem-

des cercles, et avec la main ils imitaient certaines conversions des cieux ; leur application était extrême. Curieux de savoir ce que c'était, je m'adressai à un jeune homme auprès de qui j'étais assis ; et par hasard c'était l'amant de l'un de ceux qui disputaient. Je lui demandai donc, en le poussant un peu du coude, de quoi ces deux jeunes gens étaient si fort occupés. Il faut, lui dis-je, que ce soit quelque chose de grand et de beau, pour exciter une application si sérieuse? Bon! me répondit-il, quelque chose de grand et de beau! Ils sont là à bavarder sur les astres, et à débiter quelques niaiseries philosophiques. Surpris de cette réponse : Comment! lui dis-je, jeune homme, trouves-tu donc qu'il soit ridicule de philosopher? Pourquoi parler si durement? Un autre jeune homme, qui était assis près de lui, et qui était son rival, ayant entendu ma demande et sa réponse, me dit : En vérité, Socrate, tu ne trouves pas ton compte à demander à cet homme-là, s'il croit que la philosophie soit une extravagance ; ne sais-tu pas qu'il a passé toute sa vie à remuer ses épaules dans la palestre, à bien se nourrir et à dormir? Quelle autre réponse

porain d'Anaxagore. (Diog. Laerce, liv. II, ch. 9. — Diodore de Sicile, liv. X, ch. I. — Proclus, sur Euclide.)

peux-tu attendre de lui, sinon qu'il n'y a rien de plus ridicule que la philosophie? Celui qui me parlait ainsi avait cultivé son esprit; et l'autre, qu'il traitait si mal, n'avait cultivé que son corps. Je jugeai donc à propos de laisser là celui que j'avais d'abord interrogé et qui lui-même ne se donnait pas comme très-propre à la conversation, et je m'attachai à son rival, qui se piquait d'être plus savant, et tâchai d'en tirer quelque chose. Je vous parlais à tous deux, lui dis-je, et si tu te sens en état de me répondre mieux que lui, je te fais la même question. Réponds-moi, crois-tu que ce soit une belle chose de philosopher? ou crois-tu le contraire?

Les deux jeunes gens qui disputaient ensemble nous ayant entendus, cessèrent de disputer, et se mirent à nous écouter avec un profond silence. Je ne sais pas ce qu'à leur approche les deux rivaux éprouvèrent, mais pour moi, je tressaillis. C'est l'impression que me font toujours la jeunesse et la beauté. L'un des deux amans ne me parut pas moins ému que moi. Cependant il ne laissa pas de me répondre d'un ton avantageux: Socrate, si je pensais qu'il fût ridicule de philosopher, je ne me croirais pas un homme, et je ne regarde pas comme un homme quiconque peut avoir une telle pensée; faisant par là allu-

sion à son rival, et haussant la voix pour être entendu de celui qu'il aimait.

C'est donc une belle chose de philosopher, lui dis-je.

Oui, assurément, répondit-il.

Mais, repris-je, te paraît-il possible de décider si une chose est belle ou laide, si on ne la connaît auparavant?

Non.

Eh bien! sais-tu ce que c'est que philosopher?

Sans doute, me dit-il, je le sais.

Qu'est-ce donc, lui demandai-je?

Ce n'est autre chose, me répondit-il, que ce que Solon a dit quelque part:

Je vieillis en apprenant toujours *.

Et il me semble que celui qui veut être philosophe doit ainsi apprendre tous les jours quelque chose, et dans sa jeunesse et dans sa vieillesse, pour savoir en cette vie le plus qu'on peut savoir.

D'abord, cette réponse me parut satisfaisante; mais, après y avoir un peu pensé, je lui demandai s'il croyait que la philosophie consistât à tout apprendre.

* Ce vers de Solon est cité dans le *Lachès*, et au liv. VII de *la République*.

Sans aucun doute, me répondit-il.

Mais penses-tu, lui dis-je, que la philosophie soit seulement belle, ou crois-tu aussi qu'elle soit utile?

Très-utile aussi, me répondit-il.

Cela te paraît-il particulier à la philosophie, repris-je, ou crois-tu qu'il en soit ainsi des autres arts? Par exemple, le goût de la gymnastique te paraît-il aussi utile que beau?

C'est selon, répondit-il en plaisantant; avec celui-ci, désignant son rival, je ne crains pas de dire que ce goût n'est ni l'un ni l'autre; mais avec toi, Socrate, je conviens qu'il est à la fois et très-beau et très-utile.

Et crois-tu, lui dis-je, que le goût de la gymnastique consiste à vouloir s'exercer le plus possible?

Sans doute, me répondit-il, comme le goût de la sagesse, la philosophie consiste à vouloir savoir le plus possible.

Mais, lui demandai-je, penses-tu que ceux qui s'appliquent à la gymnastique aient d'autre but que de se bien porter?

Non, me dit-il.

Et par conséquent, lui dis-je, c'est le grand nombre d'exercices qui fait qu'on se porte bien?

Et comment, en effet, serait-il possible, me ré-

pondit-il, qu'on se portât bien, avec peu d'exercice?

Sur cela, je trouvai à propos de pousser un peu mon athlète, pour qu'il vînt à mon secours, avec son expérience en fait de gymnastique; et lui adressant la parole : Pourquoi gardes-tu le silence, mon cher, quand tu l'entends parler ainsi? crois-tu que ce soit le grand nombre d'exercices qui fassent du bien à la santé, ou un exercice modéré? Pour moi, Socrate, me répondit-il, il me semblait que je pense toujours comme le précepte*, que les exercices modérés font la bonne santé. En veux-tu la preuve? vois ce pauvre homme, avec son application à l'étude, il ne mange plus, il ne dort point, il est tout roide, et comme desséché par la méditation.

A ces paroles, les deux jeunes gens se prirent à rire, et le philosophe rougit. Je lui dis : Eh bien! ne conviens-tu pas présentement que ce n'est ni le grand ni le petit nombre d'exercices qui font qu'on se porte bien, mais un exercice modéré? Veux-tu donc combattre contre deux?

S'il n'y avait que lui, me dit-il, je lui tiendrais bien tête, et tu sens que je suis en état de lui prouver ce que j'ai avancé, serait-ce une chose

* Hippocrat. *de Morbis popularibus*, liv. VI, sect. 6.

encore moins vraisemblable; car voilà vraiment un redoutable adversaire! mais avec toi, Socrate, je ne veux pas disputer contre mon sentiment. J'avoue donc que ce n'est pas le grand nombre d'exercices, mais un exercice modéré qui fait la bonne santé.

N'en est-il pas de même des alimens? lui dis-je. Il en tomba d'accord; et sur toutes les autres choses qui regardent le corps, je le forçai de convenir que c'est le juste milieu qui est utile, et point du tout le trop, ni le trop peu; et il en convint avec moi. Et sur ce qui regarde l'ame, lui dis-je ensuite, est-ce la quantité d'alimens qu'on lui donne qui lui est utile, ou la juste mesure?

La juste mesure.

Mais, les connaissances, repris-je, ne sont-elles pas les alimens de l'ame? Il l'avoua.

Et par conséquent, lui dis-je, c'est la mesure, et non la multitude des connaissances qui fait du bien à l'ame? Il en tomba d'accord.

A qui pourrions-nous raisonnablement nous adresser, continuai-je, pour bien savoir quelle est la juste mesure d'alimens et d'exercices qui est bonne au corps? Nous convînmes tous trois que c'était à un médecin ou à un maître de gymnastique. Et sur les semences, pour connaître cette juste mesure, qui consulter? Nous con-

vînmes que c'était l'affaire du laboureur. Et sur les sciences, qui consulterons-nous donc pour savoir le milieu qu'il faut garder en les semant ou en les plantant dans l'ame? Sur cela, nous nous trouvâmes tous trois fort embarrassés. Puisque nous ne saurions nous tirer de là, leur dis-je en badinant, voulez-vous que nous appelions à notre aide ces deux jeunes garçons? ou peut-être en aurions-nous honte, comme Homère dit des amans de Pénélope, qui, ne pouvant tendre l'arc, ne voulaient pas qu'aucun autre pût le faire * ?

Quand je vis qu'ils désespéraient de trouver ce que nous cherchions, je pris un autre chemin. Je leur dis : Quelles sciences établissons-nous que doit apprendre un philosophe? car nous sommes convenus qu'il ne doit pas les apprendre toutes, ni même un très-grand nombre.

Le savant, prenant la parole, dit que les plus belles, les plus convenables à apprendre au philosophe étaient celles qui lui devaient faire le plus d'honneur ; et que rien ne pouvait lui en faire davantage que de paraître entendu dans tous les arts, ou du moins dans la plupart et dans les plus considérés ; qu'ainsi, il fallait qu'un philosophe eût appris tous les arts

* *Odyssée*, liv. XXI, v. 285 et suiv.

dignes d'un homme libre, ceux qui dépendent de l'intelligence, et non ceux qui dépendent de la main.

Fort bien, repris-je, c'est comme en architecture. Tu auras ici un très-bon maçon pour cinq ou six mines au plus; mais un architecte, tu ne l'aurais pas pour dix mille drachmes; car il y en a très-peu dans toute la Grèce. N'est-ce pas là ce que tu veux dire?

Oui, me répondit-il.

Alors je lui demandai s'il ne lui paraissait pas impossible qu'un homme apprît ainsi deux arts, bien loin qu'il pût en apprendre un grand nombre, et qui fussent difficiles.

Sur quoi : Ne t'imagine pas, Socrate, me dit-il, que je veuille dire qu'il faut qu'un philosophe sache ces arts aussi parfaitement que ceux qui les pratiquent; mais comme il convient à un homme libre, à un homme instruit, pour entendre mieux que le commun des hommes ce que disent les maîtres, et pouvoir donner lui-même un avis; pour qu'enfin sur tout ce qui se dit ou se fait à propos de ces arts, il se distingue par son goût et ses lumières.

Et moi, doutant encore de ce qu'il voulait dire : Vois, je te prie, lui dis-je, si j'entre bien dans l'idée que tu as du philosophe; tu veux que le philosophe soit auprès des artistes ce qu'un

pentathle* est auprès d'un coureur ou d'un lutteur. Vaincu par chaque athlète dans l'exercice qui lui est propre, le pentathle ne tient que le second rang; tandis qu'il est au-dessus de tous les autres athlètes en général. Voilà peut-être l'effet que, selon toi, la philosophie produit sur ceux qui s'attachent à elle; ils sont dans chaque art au-dessous des maîtres, mais ils l'emportent sur tous les autres hommes; de sorte qu'à le prendre ainsi, un philosophe est en toute chose un homme de second rang. Tel est, je crois, l'idée que tu veux donner du philosophe.

Socrate, me dit-il, tu as admirablement compris ma pensée, en comparant le philosophe avec le pentathle; le philosophe est véritablement un homme qui ne s'attache à rien servilement, et qui ne travaille à aucune chose, de manière que pour porter l'une à sa perfection, il néglige toutes les autres, comme font les artistes; le philosophe s'applique à toutes ensemble avec mesure.

Après cette réponse, comme je souhaitais savoir nettement ce qu'il voulait dire, je lui demandai s'il croyait que les gens habiles fussent utiles ou inutiles.

* Athlète qui s'occupe de cinq sortes d'exercices. (BURETTE, *Mém. de l'Acad. des Inscript.* vol. IV.)

Utiles, assurément, Socrate, me répondit-il.

Et si les habiles sont utiles, les malhabiles sont inutiles?

Il en tomba d'accord.

Mais les philosophes sont-ils utiles, ou ne le sont-ils pas?

Non-seulement utiles, mais les plus utiles des hommes.

Voyons donc si tu dis vrai, repris-je, et comment il se peut faire que soient si utiles des hommes qui ne sont qu'au second rang; car il est clair que le philosophe est inférieur à chaque artiste en particulier.

Il en convint.

Oh! voyons un peu, repris-je, dis-moi, si tu étais malade, ou que tu eusses quelque ami qui le fût et dont tu fusses fort en peine, pour rétablir ta santé ou celle de ton ami, appellerais-tu le philosophe, cet habile homme de second ordre, ou ferais-tu venir le médecin?

Pour ma part, je les ferais venir tous les deux, me répondit-il.

Ah! ne me dis pas cela, repris-je, il faut opter : lequel appellerais-tu le plus tôt et de préférence?

Si tu le prends ainsi, me dit-il, il n'y a personne qui balançât et ne fît venir plus tôt et de préférence le médecin.

Et si tu étais dans un vaisseau battu de la tempête, à qui t'abandonnerais-tu, toi et ce que tu as avec toi, au philosophe ou au pilote?

Au pilote, sans contredit.

Et dans toute occasion, tant qu'on aura l'homme de la chose, le philosophe ne sera pas fort utile?

Il me le semble, répondit-il.

Et par conséquent, repris-je, le philosophe est un homme très-inutile; car dans chaque art nous avons des hommes habiles, et nous sommes tombés d'accord qu'il n'y a que les habiles qui soient utiles, et que les autres sont inutiles?

Il fut forcé d'en convenir.

Oserai-je encore te demander quelque chose, lui dis-je, et n'y aura-t-il point de l'impolitesse à te faire tant de questions?

Demande-moi tout ce qu'il te plaira, me répondit-il.

Je ne veux que convenir de nouveau de tout ce que nous avons dit. Il me semble que nous sommes convenus d'un côté, que la philosophie est une belle chose; qu'il y a des philosophes; que le philosophe est habile; que les gens habiles sont utiles, et les malhabiles inutiles : et de l'autre côté, nous sommes également tombés d'accord que les philosophes sont inutiles, tant

qu'on a des maîtres dans chaque art; et que l'on en a toujours. Ne sommes-nous pas convenus de cela?

Mais oui, me répondit-il.

Nous sommes donc convenus, à ce qu'il paraît, du moins d'après tes principes, que si philosopher c'est s'occuper de tous les arts, comme tu le dis, le philosophe est un être assez malhabile et fort inutile, tant que les arts seront cultivés parmi les hommes. Mais en vérité, mon cher, prends garde qu'il n'en soit pas ainsi, et que philosopher ne soit point du tout se mêler de tous les arts, et passer sa vie à tout faire et à tout apprendre; car, pour cela, c'est une honte, à mon avis, et l'on appelle manœuvres ceux qui s'occupent ainsi des arts. Au reste, pour mieux savoir si je dis vrai, réponds-moi encore, je te prie : Qui sont ceux qui savent bien châtier les chevaux? Ne sont-ce pas ceux qui les rendent meilleurs?

Oui.

Et les chiens, de même?

Oui.

Ainsi, c'est le même art qui les châtie et les rend meilleurs?

Oui.

Mais cet art qui les châtie et les rend meilleurs, est-ce le même qui discerne les bons d'avec les mauvais, ou en est-ce un autre?

Non, me dit-il, c'est le même.

Diras-tu la même chose des hommes? repris-je. L'art qui les rend meilleurs est-il le même que celui qui les châtie, et qui discerne les méchans et les bons?

C'est le même.

L'art qui s'applique à un seul, s'applique à plusieurs, et celui qui s'applique à plusieurs, s'applique à un seul?

Oui.

Et il en est ainsi des chevaux et de tous les animaux?

Il en convint.

Mais, repris-je, comment appelles-tu la science qui châtie ceux qui troublent les états et violent les lois? n'est-ce pas la science du juge?

Oui.

Et cette science, n'est-ce pas la justice?

Elle-même.

Ainsi le même art qui châtie les méchans, sert aussi à les faire reconnaître d'avec les bons?

Assurément.

Et qui en reconnaît un, en pourra reconnaître plusieurs?

Oui.

Et celui qui n'en pourra pas reconnaître plusieurs, n'en pourra pas même reconnaître un?

Non.

Un cheval qui ne reconnaîtrait pas les bons et les mauvais chevaux, ne reconnaîtrait pas non plus ce qu'il est lui-même?

Non.

Et un bœuf qui ne reconnaîtrait pas les bons et les mauvais bœufs, ne reconnaîtrait pas non plus ce qu'il est lui-même?

Non, certainement.

Et il en est de même du chien?

Il en tomba d'accord.

Quoi donc! ajoutai-je, un homme qui ne distinguerait pas les hommes bons d'avec les méchans, n'ignorerait-il pas s'il est lui-même bon ou méchant, puisque enfin il est homme aussi?

Cela est vrai, me dit-il.

Ne se pas connaître soi-même, est-ce être sage ou fou?

C'est être fou.

Et par conséquent, continuai-je, se connaître soi-même, c'est être sage?

Oui.

Ainsi, à ce qu'il paraît, l'inscription du temple de Delphes est une exhortation à la sagesse et à la justice?

A ce qu'il paraît.

Mais n'est-ce pas précisément la justice qui enseigne à bien châtier?

Oui.

Mais si c'est la justice qui enseigne à bien châtier, n'est-ce pas la sagesse qui nous fait connaître et nous-mêmes et les autres?

Il paraît, répondit-il.

Ainsi, la justice et la sagesse ne sont que la même chose?

Cela est évident.

Et ce qui constitue la bonne police d'uu état, c'est la punition des méchans?

Tu dis vrai.

Et c'est là ce qu'on appelle la politique?

Il en convint.

Quand un homme, dis-je, gouverne bien un état, ne lui donne-t-on pas le nom de roi?

Sans doute.

L'art par lequel il gouverne est donc l'art royal?

Oui.

Et cet art n'est-ce pas le même que ceux dont nous venons de parler tout à l'heure?

Il me semble.

Quand un particulier gouverne bien sa maison, quel nom lui donne-t-on? ne l'appelle-t-on pas un bon économe, un bon maître?

Oui.

Par quel art gouverne-t-il si bien sa maison? n'est-ce pas l'art de la justice?

Assurément.

Il me semble donc que roi, politique, économe, maître, juste et sage, ne sont qu'une même chose; et que la royauté, la politique, l'économie, la sagesse et la justice, ne sont qu'un seul et même art?

Il paraît bien.

Quoi donc! continuai-je, quand un médecin parlera devant un philosophe de maladies, ou quand un artiste parlera de son art, il sera honteux au philosophe de ne pas entendre ce qu'ils diront, et de ne pouvoir dire son avis; et quand un juge, un roi, ou un de ceux que nous avons nommés, viendra à parler devant lui, il ne sera pas honteux à ce philosophe de ne pouvoir ni les entendre, ni rien dire de lui-même?

Comment ne serait-il pas honteux, Socrate, d'être réduit à se taire sur de pareilles choses?

Mais, repris-je, établirons-nous que sur ces choses le philosophe doit être un pentathle, au-dessous des maîtres et au second rang, c'est-à-dire toujours inutile, tant qu'il y aura des maîtres? ou dirons-nous qu'il ne doit pas abandonner la conduite de sa maison à des mains étrangères et se tenir au second rang dans ce genre, mais qu'il doit savoir juger et châtier comme il faut, pour que sa maison aille bien?

Il en convint avec moi.

Et puis, si ses amis le prennent pour arbitre *, ou si la patrie l'appelle aux fonctions d'arbitre public ou de juge, ne sera-ce pas une honte pour lui de ne tenir alors que le second ou le troisième rang, au lieu d'être au premier?

Il me semble, répondit-il.

Il s'en faut donc de beaucoup, mon cher, que la philosophie consiste à tout apprendre et à s'appliquer à tous les arts.

A ces mots, le savant, confus de ce qu'il avait dit, ne sut que répondre; et l'ignorant assura que j'avais raison. Tous les autres passèrent aussi de mon côté.

* La loi athénienne reconnaissait deux sortes d'arbitres: les arbitres publics, qui étaient électifs et renouvelés chaque année; et les arbitres domestiques que les parties choisissaient elles-mêmes. (SAM. PETIT. *In leg. Attic.* p. 344.)



THÉAGÈS,

OU

DE LA VRAIE INSTRUCTION.



ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le but de ce petit dialogue, ou du moins le seul point sérieux qu'on y puisse apercevoir est l'importante distinction de la manière d'instruire de Socrate d'avec celle des sophistes. Ce n'était point par des cours et des leçons régulières, comme les sophistes, ni par des livres, comme les modernes, que Socrate avait acquis tant d'influence sur l'esprit de ses concitoyens, et qu'il répandait autour de lui les lumières et l'instruction. Au lieu de l'appareil souvent stérile d'une science d'école, factice et maniérée, tout son art consistait à mettre ceux qui le fréquentaient en contact plus ou moins intime avec

son ame, pour féconder et développer la leur, par le charme de la sympathie. Où manquait la sympathie, Socrate lui-même ne pouvait rien. Cet instinct mystérieux, dont la source se cache dans des causes placées hors de la volonté de l'homme, ce lien qui unit les cœurs à leur insu et souvent même en dépit d'eux, ce rapport à la fois irrésistible et inexplicable, était nécessaire à Socrate pour qu'il pût agir et être utile, et l'amitié était pour lui la condition et l'instrument de toute grande et noble influence. Aussi, à vrai dire, n'avait-il point d'élèves, mais des jeunes gens qui s'attachaient à lui. Il causait et vivait avec eux; c'était là son enseignement. Cet enseignement se faisait au hasard, à la promenade, aux gymnases, dans les places publiques, partout et toujours et sur toutes choses, improvisé, naïf, varié, plein de vie. Peut-être ne laissait-il pas dans les esprits tel ou tel système déterminé; mais il leur inculquait d'excellentes habitudes, et ou-

vrait en tout sens à la pensée des directions saines et originales. Socrate ne fit pas d'école particulière; il fit mieux, il créa un mouvement intellectuel qui, se communiquant de proche en proche, embrassa peu à peu la Grèce entière, et par la Grèce tout le genre humain.



THÉAGÈS,

OU

DE LA VRAIE INSTRUCTION.

DÉMODOCUS, PÈRE DE THÉAGÈS;
THÉAGÈS, SOCRATE.

DÉMODOCUS.

SOCRATE, j'aurais grand besoin de t'entretenir en particulier, si tu en as le loisir; et si tu ne l'as pas, je te supplie de le prendre pour l'amour de moi, à moins que tu n'aies quelque affaire d'importance.

SOCRATE.

J'ai du loisir maintenant, et particulièrement pour toi: si donc tu veux me parler, je suis tout prêt.



DÉMODOCUS.

Veux-tu que nous nous retirions ici, sous le portique de Jupiter Libérateur ?

SOCRATE.

Comme tu voudras.

DÉMODOCUS.

Allons-y donc, Socrate. Il me semble qu'il en est de même de tout ce qui vient au monde, plantes, animaux et hommes. Rien de plus aisé à nous qui cultivons la terre que de préparer tout ce qui est nécessaire avant de planter, et l'action de planter elle-même; mais lorsque ce qu'on a planté est venu, alors le soin qu'il en faut prendre est difficile et très-laborieux. Il paraît qu'il en est de même des hommes; je juge des autres par moi. Voilà mon fils: c'est une plante qu'il m'a été fort aisé de faire venir; mais son éducation est bien difficile, et me tient dans des alarmes continuelles. Sans entrer dans le détail de tous les sujets que j'ai de craindre pour lui, en voici un tout nouveau; c'est une envie qu'il a, et qui véritablement n'est pas malhonnête, mais fort dangereuse; elle m'épouvante. Crois-tu, Socrate, qu'il nous a pris l'envie de devenir habile? comme il dit. Apparemment quelques-uns de ses camarades de notre dème, qui vont à Athènes, lui rapportent les discours qu'ils

y entendent, et lui troublent la cervelle. Jaloux d'imiter ces jeunes gens, il ne cesse de me tourmenter, me priant d'avoir soin de lui, et de donner de l'argent à quelque sophiste qui le rende habile. Ce n'est pas la dépense qui me fait peur, mais je vois que cette passion va le jeter dans un grand danger. Jusqu'ici je l'ai retenu par de bonnes paroles; mais aujourd'hui que je ne puis plus en être le maître, je pense que le meilleur parti pour moi c'est de donner les mains à ce qu'il veut, de peur que les commerces qu'il pourrait avoir en secret, et sans ma participation, ne le corrompent. C'est pourquoi je viens aujourd'hui à Athènes pour le mettre entre les mains de quelque sophiste, et je t'ai rencontré fort à propos, car tu es celui que je souhaitais le plus consulter sur cette affaire. Si donc tu as quelque conseil à me donner sur ce que je viens de te dire, je te le demande, et tu me le dois.

SOCRATE.

Mais on dit, Démodocus, que le conseil est une chose sacrée : et s'il est sacré dans toutes les occasions de la vie, il l'est assurément dans celle-ci; car de toutes les choses sur lesquelles l'homme peut demander conseil, il n'y en a point de plus divine que celle qui regarde l'éducation de soi-même et de ceux qui nous appartiennent. Pre-

mièrement, il faut que nous convenions ensemble, toi et moi, quelle est la chose sur laquelle nous délibérerons, de peur qu'il n'arrive souvent que j'entende une chose et toi une autre, et qu'après un long entretien nous ne nous trouvions tous deux fort ridicules d'avoir parlé si long-temps sans nous être entendus.

DÉMODOCUS.

Je crois que tu dis vrai, Socrate ; il faut que nous fassions de cette manière.

SOCRATE.

Oui, je dis vrai : cependant pas si vrai que je pensais, et je me rétracte en partie ; car il me vient dans l'esprit que ce jeune homme pourrait bien avoir toute autre envie que celle que nous lui croyons, ce qui nous rendrait encore plus absurdes d'avoir délibéré sur toute autre chose que sur l'objet véritable de ses désirs. Je crois donc qu'il sera mieux de commencer par lui, et de lui demander ce qu'il désire.

DÉMODOCUS.

En effet, cela pourrait bien être mieux, comme tu le dis.

SOCRATE.

Mais, dis-moi, quel beau nom a ce jeune homme ? et comment le saluerons-nous ?

DÉMODOCUS.

Il s'appelle Théagès, Socrate.

SOCRATE.

Le beau et le saint nom que tu lui as donné * ! Dis-moi donc, Théagès, tu dis que tu souhaites devenir habile, et tu presses ton père de te trouver un homme dont le commerce puisse te rendre tel ?

THÉAGÈS.

Oui.

SOCRATE.

Qui appelles-tu habile, les hommes instruits, quoi qu'ils sachent, ou les hommes qui ne sont pas instruits ?

THÉAGÈS.

Assurément, les hommes instruits.

SOCRATE.

Quoi! ton père ne t'a-t-il pas fait apprendre tout ce qu'apprennent les enfans de nos meilleurs citoyens, comme à lire, à jouer de la lyre, à lutter, et à faire tous les autres exercices du corps?

THÉAGÈS.

Sans doute.

* Théagès signifie *plein d'amour pour les choses divines.*

SOCRATE.

Eh! penses-tu qu'il te manque quelque autre science que ton père doive te faire apprendre?

THÉAGÈS.

Oui.

SOCRATE.

Quelle est cette science? dis-le-nous, afin que nous puissions faire ce qui te sera agréable.

THÉAGÈS.

Il le sait bien, lui; car je le lui ai dit fort souvent; mais c'est exprès qu'il te parle ainsi, comme s'il ignorait ce que je souhaite. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il me contredit sans cesse, et refuse de me mettre entre les mains d'un maître.

SOCRATE.

Mais ce que tu lui as dit jusqu'à cette heure, n'a pas eu de témoins; prends-moi pour témoin aujourd'hui, et dis devant moi quelle est cette science que tu veux acquérir? Voyons, si tu voulais apprendre la science qui enseigne à gouverver les vaisseaux, et que je te demandasse, Théagès, quelle est la science qui te manque, et pour laquelle tu te plains que ton père ne veut pas t'accorder de maître, que me répondrais-tu? Ne me dirais-tu pas que c'est la science du pilote?

THÉAGÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et si tu voulais apprendre celle qui enseigne à gouverner les chars, et que ce fût pour cela que tu te plaignisses de ton père, quand je viendrais à te demander quelle est cette science, ne me répondrais-tu pas que c'est celle du cocher?

THÉAGÈS.

Certainement.

SOCRATE.

Et celle dont tu es si avide, n'a-t-elle pas de nom? ou en a-t-elle un?

THÉAGÈS.

Je crois bien qu'elle en a un.

SOCRATE.

La connais-tu donc sans savoir son nom? ou bien le sais-tu?

THÉAGÈS.

Je le sais.

SOCRATE.

Quel est-il donc? dis-le-moi.

THÉAGÈS.

Quel autre nom pourrait-elle avoir, Socrate, que celui de la science?

SOCRATE.

Mais celle du cocher, n'est-ce pas aussi une science? Penses-tu que ce soit une ignorance?

THÉAGÈS.

Non.

SOCRATE.

C'est donc une science?

THÉAGÈS.

Oui.

SOCRATE.

A quoi nous sert-elle? Ne nous apprend-elle pas à commander aux chevaux attelés?

THÉAGÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et celle du pilote, n'est-ce pas aussi une science?

THÉAGÈS.

Il me semble.

SOCRATE.

N'est-ce pas celle qui nous apprend à gouverner des vaisseaux?

THÉAGÈS.

Elle-même.

SOCRATE.

Et celle que tu veux apprendre, quelle science est-elle? et que nous apprend-elle à gouverner?

THÉAGÈS.

Il me paraît qu'elle nous apprend à gouverner les hommes.

SOCRATE.

Quoi! les malades?

THÉAGÈS.

Non.

SOCRATE.

Car cela regarde la médecine, n'est-ce pas?

THÉAGÈS.

Oui.

SOCRATE.

Nous apprend-elle donc à gouverner ceux qui chantent dans les chœurs?

THÉAGÈS.

Non.

SOCRATE.

Car c'est la musique.

THÉAGÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Mais nous apprend-elle à gouverner ceux qui font leurs exercices?

THÉAGÈS.

Non.

SOCRATE.

Car c'est la gymnastique.

THÉAGÈS.

En effet.

SOCRATE.

Mais qui donc nous apprend-elle à gouverner? Tâche de t'expliquer comme je l'ai fait tout à l'heure.

THÉAGÈS.

Elle nous apprend à gouverner les hommes en société.

SOCRATE.

Mais les malades ne sont-ils point aussi dans la société?

THÉAGÈS.

Oui, mais ce n'est pas d'eux seulement que je veux parler, je parle aussi de tous ceux qui en font partie.

SOCRATE.

Voyons si je comprends bien l'art dont tu

parles. Il me paraît que tu ne parles point de celui qui nous apprend à gouverner les moissonneurs, les vendangeurs, les planteurs, les semeurs, les batteurs; car cela appartient à l'agriculture, n'est-ce pas?

THÉAGÈS.

Oui.

SOCRATE.

Tu ne parles pas non plus de celui qui enseigne à gouverner les scieurs, les perforeurs, les polisseurs, les tourneurs; car cela ne regarde-t-il pas la menuiserie?

THÉAGÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais peut-être c'est de l'art qui enseigne à gouverner tous ces gens-là ensemble, les agriculteurs, les menuisiers, les ouvriers de toute sorte, et tous les particuliers, hommes et femmes; c'est peut-être de celui-là que tu parles?

THÉAGÈS.

C'est de celui-là même que je voulais parler.

SOCRATE.

Saurais-tu me dire si Égisthe, celui qui tua Agamemnon à Argos, gouvernait tous ces gens-là, les artisans et tous les particuliers,

hommes et femmes, ou s'il en gouvernait d'autres?

THÉAGÈS.

Non, il gouvernait ceux-là.

SOCRATE.

Et Pélée, fils d'Éacus, ne gouvernait-il pas ces mêmes gens à Phthie?

THÉAGÈS.

Oui.

SOCRATE.

As-tu entendu dire qu'il y ait eu un Périandre fils de Cypsèle, qui commandait à Corinthe?

THÉAGÈS.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien, n'est-ce pas à ces mêmes gens qu'il commandait?

THÉAGÈS.

Certainement.

SOCRATE.

Et Archélaüs, fils de Perdiccas, qui, dans ces derniers temps, est monté sur le trône de Macédoine [*], ne penses-tu pas que ce soit à ces mêmes gens qu'il commande?

[*] Voyez *le Second Alcibiade*, page 151.

THÉAGÈS.

Je le pense bien.

SOCRATE.

Et Hippias, fils de Pisistrate, qui a commandé dans cette ville, à qui crois-tu qu'il ait commandé? n'est-ce pas à ces mêmes gens?

THÉAGÈS.

A qui donc?

SOCRATE.

Sais-tu me dire quel nom l'on donne à Bacis *, à Sibylle **, et à notre compatriote Amphilytus?

THÉAGÈS.

Quel autre nom que celui de devin?

SOCRATE.

Fort bien. Et ceux-ci, Hippias et Périandre, tâche de me répondre de même comment on les appelle, pour désigner leur pouvoir?

* Prophète Béotien qui, long-temps avant la descente de Xerxès en Grèce, prédit aux Grecs tout ce qui devait arriver. Hérodote rapporte plusieurs de ses oracles dans le huitième livre, ch. 20. Voyez la note de Vesseling.

** Il est probable que c'est la même Sibylle dont il est question dans le *Phèdre*.

THÉAGÈS.

Des tyrans, je pense : pourrait-on leur donner un autre nom ?

SOCRATE.

Donc tout homme qui désire commander dans sa patrie, désire acquérir un pouvoir semblable au leur, et devenir un tyran.

THÉAGÈS.

Cela paraît évident.

SOCRATE.

Or, c'est ce pouvoir que tu désires acquérir, dis-tu ?

THÉAGÈS.

Du moins est-ce là ce qui paraît résulter de ce que j'ai dit.

SOCRATE.

Ô scélérat! c'est donc à devenir notre tyran que tu aspires, et c'est pour cela que tu te plains depuis long-temps de ce que ton père ne te met pas entre les mains de quelque maître qui te dresse à la tyrannie? Et toi, Démodocus, n'as-tu pas honte ? Toi qui connais depuis long-temps son désir, et qui sais où l'envoyer pour le rendre habile dans la science qu'il veut apprendre, tu lui envies ce bonheur, et lui refuses

un maître! Mais à présent, vois-tu, qu'il t'a accusé par-devant moi, il faut délibérer ensemble chez qui nous devons l'envoyer, et quel est le maître dont le commerce peut le rendre un tyran habile.

DÉMODOCUS.

Oui, par Jupiter, Socrate! délibérons ensemble : car m'est avis qu'il faut ici une délibération sérieuse.

SOCRATE.

Un moment, mon cher. Finissons de l'interroger auparavant.

DÉMODOCUS.

Interroge-le donc.

SOCRATE.

Veux-tu, Théagès, que nous nous servions un peu d'Euripide? Euripide dit quelque part :

Les tyrans deviennent habiles par le commerce des habiles*

Si quelqu'un demandait à Euripide : O Euripide! en quoi doivent-ils être habiles ceux dont le commerce, dis-tu, rend habiles les tyrans?

* Platon, à la fin du huitième livre de *la République*, attribue aussi ce vers à Euripide. Mais il paraît qu'il appartient réellement à l'*Ajax de Locre*, de Sophocle. Voyez les fragmens de Sophocle, dans Brunck.

S'il eût dit, par exemple,

Les agriculteurs deviennent habiles par le commerce des habiles,

et que nous lui demandassions en quoi habiles? Que nous répondrait-il, sinon habiles dans l'agriculture?

THÉAGÈS.

Il ne pourrait répondre autre chose.

SOCRATE.

Et s'il eût dit,

Les cuisiniers deviennent habiles par le commerce des habiles,

et qu'on lui demandât en quoi habiles? Que crois-tu qu'il répondît? n'est-ce pas habiles dans l'art de la cuisine?

THÉAGÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Et s'il eût dit,

Les lutteurs deviennent habiles par le commerce des habiles,

et qu'on lui demandât en quoi habiles? ne répondrait-il pas habiles dans l'art de la lutte?

THÉAGÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Mais, puisqu'il a dit,

Les tyrans deviennent habiles par le commerce des habiles,

si nous lui demandions : Euripide, en quoi dis-tu qu'ils doivent être habiles ? Que dirait-il ? en quoi ferait-il consister leur science ?

THÉAGÈS.

Par Jupiter ! je ne saurais le dire.

SOCRATE.

Veux-tu que je te le dise ?

THÉAGÈS.

Oui, s'il te plaît.

SOCRATE.

Leur science est celle que, suivant Anacréon, possédait parfaitement Callicrète *. Ne te souviens-tu pas de la chanson ?

THÉAGÈS.

Je m'en souviens.

* C'était une fille qui enseignait la politique, comme firent après elle Aspasie et Diotime : les vers qu'Anacréon avait faits pour elle sont perdus. C'est, je crois, le seul passage de l'antiquité où il soit question de cette Callicrète.

SOCRATE.

Quoi donc! tu souhaites d'être mis entre les mains d'un homme qui soit de la même profession que Callicrète, fille de Cyane, et qui entende l'art de la tyrannie, comme elle le faisait, au rapport du poëte, afin que tu deviennes notre tyran et celui de la ville?

THÉAGÈS.

Il y a long-temps, Socrate, que tu railles et te moques de moi.

SOCRATE.

Comment! ne dis-tu pas que tu souhaites d'acquérir la science qui t'apprendra à commander à tous tes concitoyens? Peux-tu leur commander sans être tyran?

THÉAGÈS.

Oui, j'en conviens, je souhaiterais de tout mon cœur de devenir le tyran de tous les hommes, ou si c'est trop, au moins du plus grand nombre possible; et toi aussi, je pense, et tous les autres hommes; peut-être plus encore de devenir un dieu. Mais je ne t'ai pas dit que ce fût là ce que je souhaitais.

SOCRATE.

Que souhaites-tu donc? N'est-ce pas de gouverner tes concitoyens?

THÉAGÈS.

Non pas par force comme les tyrans, mais avec leur consentement, comme ont fait les grands hommes que nous avons eus à Athènes.

SOCRATE.

Tu veux dire comme Thémistocle, Périclès, Cimon, et les autres grands politiques?

THÉAGÈS.

Oui, comme ceux-là.

SOCRATE.

Voyons donc; si tu voulais devenir habile dans l'art de monter à cheval, à quels hommes croirais-tu devoir t'adresser pour devenir bon cavalier? Serait-ce à d'autres qu'à des écuyers?

THÉAGÈS.

Non.

SOCRATE.

Ne choisirais-tu pas les écuyers les plus habiles, ceux qui ont des chevaux, et qui les montent continuellement, et non-seulement les chevaux de leur pays, mais aussi ceux des pays étrangers?

THÉAGÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Et si tu voulais devenir habile dans l'art de tirer de l'arc, ne t'adresserais-tu pas aux meilleurs tireurs, à ceux qui ont des arcs, et qui se servent continuellement de toutes sortes d'arcs et de flèches de ce pays et des pays étrangers?

THÉAGÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Dis-moi donc, puisque tu veux te rendre habile dans la politique, crois-tu pouvoir acquérir cette habileté en t'adressant à d'autres qu'à ces profonds politiques qui gouvernent continuellement et leur ville et plusieurs autres, et qui connaissent également les gouvernemens étrangers? ou penses-tu qu'en conversant avec d'autres que ceux-là, tu apprendras ce qu'ils savent?

THÉAGÈS.

Socrate, j'ai entendu rapporter quelques discours où tu faisais voir que les fils de ces politiques ne valent pas mieux que les fils des cordonniers; et autant que j'en puis juger, c'est une vérité incontestable. Je serais donc bien insensé si je croyais que quelqu'un d'eux pût me donner

sa science, qu'il n'a pas donnée à son fils; ce qu'il aurait fait, s'il eût été capable de la communiquer à un autre.

SOCRATE.

Que ferais-tu donc, Théagès, si tu avais un fils qui te persécutât tous les jours, en te disant qu'il veut devenir un grand peintre; qui se plaignît continuellement que toi qui es son père, tu ne voulusses pas faire un peu de dépense pour satisfaire à son désir, tandis que d'un autre côté il mépriserait les plus excellens maîtres, et refuserait d'aller à leur école; et qui dédaignerait de même les joueurs de flûte, s'il voulait être joueur de flûte, ou bien les joueurs de lyre? Saurais-tu qu'en faire, et où l'envoyer quand il refuse de pareils maîtres?

THÉAGÈS.

Non, par Jupiter! je n'en sais rien.

SOCRATE.

Et maintenant toi, qui fais précisément la même chose à l'égard de ton père, tu t'étonnes et te plains de ce qu'il ne sait que faire de toi, ni à quel maître t'envoyer! Car, si tu veux, nous allons te mettre tout à l'heure entre les mains du meilleur maître qu'il y ait à Athènes dans la politique : tu n'as qu'à choisir, il ne te

demandera rien; tu épargneras ton argent, et en même temps tu acquerras plus de réputation auprès du peuple, qu'en fréquentant qui que ce soit.

THÉAGÈS.

Eh quoi! Socrate, n'es-tu pas aussi du nombre de ces hommes habiles? si tu veux que je m'attache à toi, c'est assez, je ne cherche plus d'autre maître.

SOCRATE.

Que dis-tu là, Théagès?

DÉMODOCUS.

Ah! Socrate, il ne dit pas mal, et tu me rendrais là un grand service! Il n'y aurait pas pour moi de plus grand bonheur que de voir mon fils se plaire dans ta compagnie, et que tu voulusses le souffrir. J'ai peine à dire combien je le désire; mais je vous prie l'un et l'autre, toi, Socrate, de recevoir mon fils, et toi, mon fils, de ne jamais chercher d'autre maître que Socrate; par-là vous me délivrerez tous deux de beaucoup d'inquiétudes graves; car je meurs toujours de peur qu'il ne tombe entre les mains d'un autre qui me le corrompe.

THÉAGÈS.

Eh! mon père, cesse de craindre pour moi,

si tu peux engager Socrate à me recevoir auprès de lui.

DÉMODOCUS.

Tu parles bien, mon fils : il ne reste plus qu'à m'adresser à toi, Socrate; je ne te dirai qu'un mot : je suis prêt à te donner et moi et tout ce que j'ai de plus précieux, pour peu que tu en aies besoin, si tu veux aimer mon Théagès et lui faire le bien qui dépend de toi.

SOCRATE.

Je ne m'étonne pas, Démodocus, de ce grand empressement, si tu es persuadé que je sois l'homme qui peut faire le plus de bien à ton fils; car je ne sache rien dont un homme raisonnable doive être plus occupé que de son fils, et de tout ce qui peut le rendre le meilleur possible. Mais ce qui m'étonne tout-à-fait, c'est comment tu as pu penser que je fusse plus capable que toi de lui être utile, et de former en lui un bon citoyen? et lui-même, comment a-t-il pu s'imaginer que je suis plus en état de l'aider que son père? Car premièrement tu es plus âgé que moi; ensuite tu as rempli beaucoup de charges et les plus importantes d'Athènes, tu es le plus considérable dans ton dème d'Anagyre *, et personne n'est plus

* Dème de la tribu Erectheide.

honoré que toi dans toute la république : et ni toi ni ton fils, vous ne voyez en moi aucun de ces avantages. Que si Théagès méprise nos politiques, et en cherche d'autres qui se donnent pour capables d'élever la jeunesse, il y a ici Prodicus de Céos, Gorgias de Léontium, Polus d'Agrigente, et plusieurs autres de la plus haute capacité. Ils parcourent la Grèce de ville en ville, attirent les jeunes gens des maisons les plus nobles et les plus riches, qui pourraient s'instruire pour rien auprès de tel de leur concitoyen qu'il leur plairait de choisir; et ils leur persuadent * de renoncer au commerce de leurs concitoyens et de s'attacher à eux, bien qu'il faille leur payer de grosses sommes et leur avoir encore beaucoup d'obligation. Voilà les gens que vous devriez choisir, toi et ton fils, au lieu de penser à moi; car je ne sais aucune de ces belles et bienheureuses sciences, fort à regret assurément, mais j'ai toujours avoué que je ne sais, à vrai dire, rien qu'une petite science, l'amour **. Mais dans cette science, j'ose me vanter d'être plus profond que tous ceux qui m'ont précédé et que ceux de notre siècle.

* Voyez l'*Apologie*, tome I, page 98

** Voyez le *Lysis* et *le Banquet*.

THÉAGÈS.

Tu vois, mon père, que Socrate ne paraît guère vouloir de moi ; pour mon compte, je suis tout prêt, s'il le veut ; mais il se moque en parlant comme il fait, car je connais des jeunes gens de mon âge et d'autres plus âgés que moi, qui, avant de le fréquenter, n'avaient aucun mérite ; et qui, depuis leur liaison avec lui, ont en très-peu de temps surpassé tous ceux auxquels ils étaient inférieurs auparavant.

SOCRATE.

Sais-tu donc ce qu'il en est, fils de Démodocus?

THÉAGÈS.

Par Jupiter! je sais que, si tu voulais, je serais bientôt comme tous ces jeunes gens.

SOCRATE.

Point du tout, mon cher; tu ne sais ce qu'il en est; mais je vais te le dire. La faveur céleste m'a accordé un don merveilleux qui ne m'a pas quitté depuis mon enfance; c'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne de ce que je vais faire, et ne m'y pousse jamais *. Si un de mes amis me communique quelque des-

* Voyez *le Théætète*.

sein, et que la voix se fasse entendre, c'est une marque sûre qu'elle n'approuve pas ce dessein et qu'elle l'en détourne. Et je puis vous en citer des témoins. Vous connaissez le beau Charmide *, fils de Glaucon : un jour il vint me faire part d'un dessein qu'il avait d'aller disputer le prix de la course aux jeux Néméens. Il n'eut pas plus tôt commencé à me faire cette confidence, que j'entendis la voix. Je l'en détournai donc, en lui disant : Tandis que tu parlais, j'ai entendu la voix divine ; ainsi, ne va point à Némée. Il me répondit : Elle te dit peut-être que je ne serai pas vainqueur ; mais ; quand même je ne remporterais pas la victoire, j'aurai toujours gagné à m'être exercé pendant ce temps. A ces mots il me quitta, et s'en alla aux jeux. Vous pouvez savoir de lui-même ce qui lui arriva, la chose le mérite bien. Vous pouvez demander encore, si vous le voulez, à Clitomaque, frère de Timarque **, ce que lui dit Timarque lorsqu'il allait mourir pour avoir méprisé l'avertissement fatal, lui et Evathlus le coureur, qui lui offrit un asyle dans sa fuite; il

* Voyez le *Charmide*.

** Je n'ai trouvé nulle part aucun vestige de cette histoire. Il y a un Timarque dans le traité de Plutarque, *sur le génie de Socrate*.

vous racontera que Timarque lui dit en propres termes...

THÉAGÈS.

Que lui dit-il, Socrate?

SOCRATE.

Clitomaque, lui dit-il, je vais mourir pour n'avoir pas voulu croire Socrate. Que voulait dire par là Timarque? Je vais vous l'expliquer. Quand il se leva de table avec Philémon, fils de Philémonides, pour aller tuer Nicias, fils d'Héroscamandre, et il n'y avait qu'eux deux dans la conspiration, il me dit en se levant: Qu'as-tu, Socrate? vous autres, continuez à boire: moi, je suis obligé de sortir; mais je reviendrai dans un moment, si je puis. Sur cela j'entendis la voix et je lui dis: Ne sors pas, je reçois le signal accoutumé. Il s'arrêta; mais quelque temps après il se leva encore, et me dit: Socrate, je m'en vais. La voix se fit entendre de nouveau, et de nouveau je l'arrêtai; enfin la troisième fois, voulant échapper, il se leva sans me rien dire; et prenant le temps que j'avais l'esprit occupé ailleurs, il sortit et fit ce qui le conduisit à la mort. Voilà pourquoi il dit à son frère ce que je vous répète aujourd'hui, qu'il allait mourir pour n'avoir pas voulu me croire. Quant à l'expédition de Sicile, vous pouvez savoir de beaucoup de nos concitoyens ce que je prédis sur la déroute de l'armée. Mais sans parler des

prédictions passées, pour lesquelles je vous renvoie à ceux qui les connaissent, on peut à présent faire une épreuve du signal ordinaire et voir s'il dit vrai. Lorsque le beau Sannion partit pour l'armée, j'entendis la voix ; maintenant qu'il marche avec Thrasylle contre Éphèse et l'Ionie, je suis persuadé qu'il y mourra, ou qu'il lui arrivera quelque malheur, et je crains beaucoup pour le succès de toute l'entreprise *. Je te dis tout cela pour te faire comprendre que la puissance du génie s'étend jusque sur les rapports que l'on veut contracter avec moi ; il y a des gens qu'il repousse, et ceux-là ne sauraient jamais tirer de moi aucune utilité ; je ne puis même avoir avec eux aucun commerce. Il y en a d'autres qu'il ne m'empêche pas de voir, mais sans qu'ils en soient plus avancés. Ceux qu'il favorise, font, il est vrai, comme tu le dis, de grands progrès en très-peu de temps ; dans les uns, ces progrès sont fermes et permanents ; pour le reste, et c'est le grand nombre, tant qu'ils sont avec moi, ils profitent d'une manière surprenante ; mais ils ne m'ont pas plus tôt quitté qu'ils retournent à leur premier état, et ne diffèrent en rien du commun des hommes. C'est ce qui est arrivé à Aristide, fils de Lysi-

* En effet, les Athéniens furent battus et repoussés à Ephèse. (XÉNOPH. liv. I.)

maque, et petit-fils d'Aristide * : pendant qu'il fut avec moi, il profita merveilleusement en fort peu de temps ; mais ayant été obligé de partir pour quelque expédition, il s'embarqua : à son retour il me trouva lié avec Thucydide, fils de Mélésias, et petit-fils de Thucydide ** ; mais la veille, il était survenu une querelle entre Thucydide et moi dans la conversation. Aristide étant donc venu me voir, après les premiers complimens et quelques propos : Socrate, me dit-il, je viens d'apprendre que Thucydide ose te tenir tête, et qu'il fait le superbe comme s'il était quelque chose. Et il est en effet quelque chose, lui répondis-je. Eh quoi ! reprit-il, ne se souvient-il plus quel pauvre homme c'était avant qu'il te vît ? Il ne paraît pas, lui répliquai-je. En vérité, Socrate, ajouta-t-il, il m'arrive à moi-même une chose bien ridicule. Et quoi donc ? C'est, me dit-il, qu'avant de m'embarquer, j'étais en état de m'entretenir avec qui que ce fût, et n'étais inférieur à personne dans la conversation, aussi je recherchais la compagnie des hommes les plus distingués, au lieu que présentement c'est tout le contraire ; dès que je sens qu'une personne est bien

* Aristide le Juste. Voyez le *Lachès*.

** Thucydide, rival de Périclès. Voyez le *Lachès*.

élevée, je l'évite, tant j'ai honte du peu que je suis. Et cette faculté, lui demandai-je, t'a-t-elle abandonné tout-à-coup, ou peu à peu? Peu à peu, me répondit-il. Et comment te vint-elle? est-ce pour avoir appris quelque chose de moi, ou de quelque autre manière? Je vais te dire, Socrate, reprit-il, une chose qui paraîtra incroyable, mais qui est pourtant très-vraie. Je n'ai jamais rien appris de toi, comme tu le sais fort bien. Cependant je profitais quand j'étais avec toi, même quand je n'étais que dans la même maison sans être dans la même chambre; quand j'étais dans la même chambre, j'étais mieux encore; et quand dans la même chambre j'avais les yeux fixés sur toi, pendant que tu parlais, je sentais que je profitais plus que quand je regardais ailleurs; mais je profitais bien plus encore lorsque j'étais assis auprès de toi et que je te touchais. Maintenant, ajouta-t-il, c'est en vain que je me cherche moi-même.

Tel est, mon cher Théagès, le commerce que l'on peut avoir avec moi. S'il plaît au Dieu, tu profiteras auprès de moi beaucoup et en peu de temps; sinon, tes efforts seront inutiles. Vois donc s'il n'est pas plus sûr pour toi de t'attacher à quelqu'un de ceux qui sont les maîtres d'être utiles, plutôt que de suivre un homme qui ne peut répondre de rien.

THÉAGÈS.

Voici, à mon avis, Socrate, ce que nous devons faire; essayons le génie en vivant ensemble, s'il approuve notre liaison, à merveille; s'il la désapprouve, alors il sera temps d'examiner la conduite que nous devons tenir, si je dois chercher un autre maître, ou tâcher d'apaiser le génie qui t'accompagne, par des prières et des sacrifices, et tous les autres moyens qu'enseignent les devins.

DÉMODOCUS.

Ne t'oppose pas davantage, Socrate, aux désirs de ce jeune homme : Théagès parle fort bien.

SOCRATE.

Si vous trouvez que c'est là ce que nous devons faire, faisons-le, je le veux bien.

CHARMIDE,

OU

DE LA SAGESSE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le sujet de ce dialogue est l'examen et la réfutation de quelques définitions de la sagesse, parmi lesquelles se trouve la définition célèbre qu'être sage, c'est se connaître soi-même. Or, c'est précisément au développement de cette définition que l'*Alcibiade* est consacré. De là, une contradiction entre l'*Alcibiade* et le *Charmide*, qui a fourni à la critique un de ses argumens les plus spécieux contre l'authenticité de ce dernier dialogue. Mais cette contradiction n'est qu'apparente; car la définition qui est sérieusement établie dans l'*Alcibiade*, n'est pas réfutée sérieusement dans le *Charmide*. Socrate ne s'y propose point de soumettre

à un examen sincère les définitions que le jeune philosophe lui donne de la sagesse, il veut seulement rassembler assez d'objections pour l'embarrasser, et lui montrer qu'il n'est pas bien sûr de savoir ce que c'est que la sagesse, ni par conséquent de la posséder. Le but de l'*Alcibiade* est positif et dogmatique ; celui du *Charmide* est purement polémique. Au fond, le *Charmide* est une leçon de dialectique et de modestie, et rien de plus.

Socrate réfute successivement quatre définitions de la sagesse. Voici les trois premières : 1° La sagesse est la mesure en toutes choses ; 2° la sagesse est la modestie ; 3° la sagesse consiste à faire ce qui nous est propre.

Quant à la première définition, que la sagesse est la mesure en toutes choses, et l'on voit que c'est à peu près le principe de la morale d'Aristote, Socrate, confondant adroitement la mesure avec la lenteur,

prouve aisément que, en beaucoup de cas, il vaut mieux agir avec vitesse qu'avec mesure; que, par exemple, il vaut mieux apprendre vite qu'apprendre lentement, se décider rapidement que de délibérer avec lenteur et mesure; qu'en un mot, si l'on peut concevoir une circonstance où la mesure ne vaut pas son contraire, toutes choses égales d'ailleurs, il suit qu'on ne peut pas soutenir rigoureusement que la sagesse n'est que la mesure. — La sagesse n'est pas non plus dans la modestie et dans la pudeur; car on ne peut pas dire qu'il n'y ait pas un seul cas où on ne puisse légitimement, où même l'on ne doive laisser là les scrupules et les délicatesses de la honte. La honte, dit Homère, ne sied pas à l'homme nécessiteux. — Faire ce qui nous est propre est la maxime stoïque. Socrate feint de l'entendre matériellement, et objecte qu'il ne voit pas pourquoi on serait obligé de faire soi-même ses vêtemens, de n'écrire que son nom, de ne

jamais rien faire qui eût rapport aux autres; et, lorsque Critias, qui a succédé à Charmide, s'écrie qu'il ne parle pas d'actes matériels, mais d'actes moraux, Socrate lui répond qu'ainsi généralisée sa définition de la sagesse n'est plus que cette autre définition, savoir, que la sagesse consiste à faire le bien. Mais, au lieu de s'arrêter sur cette définition qui lui eût résisté davantage, Socrate l'esquive en quelque sorte, et demande brusquement à Critias si l'on peut faire le bien sans savoir qu'on le fait. — Non, sans doute. — Et peut-on savoir ce que l'on fait, sans se connaître soi-même? — Impossible. — Et Critias se trouve conduit à avancer que faire le bien, être sage, c'est se connaître soi-même. Il triomphe de cette nouvelle définition, et, abandonnant toutes les autres, il déclare à Socrate qu'il se réduit définitivement à celle-là; et c'est ici que s'engage la discussion principale de ce dialogue.

Si la sagesse consiste à se connaître soi-même, la sagesse est une science, la science de soi-même. Or, le caractère propre de cette science, celui qui la distingue de toutes les autres sciences, est qu'elle ne se rapporte point à quelque chose différent d'elle, que ce qui est connu et ce qui connaît ne sont point ici distincts l'un de l'autre, et que l'objet de la science est identique à son sujet. Une telle science n'est donc que la science d'elle-même, la science de la science; et comme, en même temps que l'on sait ce que l'on sait, on sait aussi que l'on ne sait pas autre chose, il suit que la science de la science est aussi la science de l'ignorance.

Arrivé à cette transformation de la quatrième définition de la sagesse, Socrate essaie de prouver qu'une science de la science et de l'ignorance est impossible; et que, fût-elle possible, elle serait inutile.

Une telle science est impossible, en ce qu'elle renferme une contradiction. En effet,

pourquoi a-t-on défini la sagesse la science de la science et de l'ignorance? c'est parce qu'on ne lui trouvait d'autre objet qu'elle-même, et aucun rapport avec les choses auxquelles se rapportent les autres sciences, c'est-à-dire la science en général. Or, dire qu'une science qui est supposée la science de la science n'aperçoit pas ce qu'aperçoit la science, c'est dire qu'elle ne peut pas, comme sujet, ce qu'elle peut comme objet; c'est dire qu'elle est à la fois plus et moins qu'elle-même; ce serait supposer une vue qui fût la vue d'elle-même (car une science de la science est une science de soi-même) et des autres vues (la science de la science est la science des sciences), et de ce qui n'est point vue (la science de la science l'est aussi de l'ignorance); et supposer en même temps qu'une telle vue ne verrait pas, comme vue d'elle-même et des autres vues, ce que les autres vues, et elle-même comme simple vue, aperçoivent. Ce serait supposer un corps

plus grand que lui-même et d'autres plus grands, et qui pourtant ne fût pas plus grand que d'autres corps que surpassent en grandeur et lui-même et les autres corps plus grands qu'il surpasse (car c'est bien là l'hypothèse d'une science de la science qui comme science de la science, n'apercevrait pas les objets qu'elle aperçoit comme science aperçue par elle-même). Enfin, en fait de nombres, supposer un double de soi-même et des autres doubles, n'est-ce pas supposer un nombre qui est à la fois double et moitié de lui-même? car il ne peut y avoir de double que de la moitié, de sorte que ce double de lui-même se trouverait, ainsi que les autres doubles dont il est le double, n'être plus qu'une simple moitié relativement à lui-même considéré comme double. Un tel corps, un tel nombre sont donc supposés à la fois comme plus petits et plus grands qu'eux-mêmes, comme plus et comme moins qu'eux-

mêmes; et une telle science est une contradiction et une chimère.

Vient ensuite la seconde question : si la sagesse, en supposant qu'elle soit la science de la science et de l'ignorance, est utile.

Rien ne paraît plus clair au premier coup d'œil; il semble que la science de la science et de l'ignorance, nous apprenant à distinguer ce que nous savons et ce que nous ne savons pas, nous est de la plus grande utilité, comme méthode morale et comme méthode scientifique. En effet, si nous savons ce que nous savons et ce que nous ne savons pas, nous nous garderons bien de vouloir faire ce que nous ignorons; nous nous en tiendrons prudemment à ce dont nous aurons une connaissance véritable, et nous éviterons par là beaucoup de fautes dans la conduite de nos propres affaires et des affaires de l'Etat. D'un autre côté, si nous savons ce que nous savons et ce que nous ne savons pas, nous apprendrons à

fuir dans nos études l'aveuglement et la présomption; et, distinguant sévèrement le faux savoir du véritable, nous abandonnerons l'un au sophisme et à la dispute, pour chercher uniquement l'autre; et, alors même que nous ne pourrions l'atteindre, il nous servirait encore comme idée directrice et comme but. Enfin la science de la science et de l'ignorance, nous faisant distinguer dans les autres ce que nous distinguons en nous, nous donne le moyen de les redresser, de les diriger, d'exercer sur eux une utile influence. Il ne manque à cette déduction qu'un meilleur principe. Mais la sagesse, si elle est la science de la science et de l'ignorance, est une science abstraite qui n'a d'autre objet qu'elle-même, et qui par conséquent ne nous fait pas savoir ce que nous savons et ce que nous ne savons pas, ce qui impliquerait quelque chose de particulier et de déterminé, mais seulement que nous savons et que nous ne savons pas,

Quelles sont les choses que nous savons? quelles sont celles que nous ne savons pas? c'est ce qu'elle ne peut nous apprendre. Or, si elle ne nous apprend que l'abstraction stérile du savoir et du non savoir en général, elle ne peut nous servir à éviter aucune faute de conduite, aucune erreur dans nos recherches. En un mot, que devrait nous apprendre une science, pour nous être utile et faire le bonheur de l'espèce humaine? Evidemment le bien et le mal. C'est la science du bien et du mal qui, se mêlant à toutes les autres sciences, en tire tous les avantages qu'elles procurent au genre humain. Or, la sagesse est-elle la science du bien et du mal? Non, encore une fois, si elle est la science de la science et de l'ignorance. Car, pour qu'elle soit une telle science, il faut qu'elle exclue de son sein tout élément déterminé, comme, par exemple, le bien ou le mal, pour se renfermer dans l'idée pure de la science, comme science. Sa condition rigou-

reuse est de ne comprendre dans son objet que ce qui est renfermé dans le sujet, et de périr toute entière dans la plus légère détermination de l'un de ses termes. D'où il suit, ou qu'elle est impossible, ou que, si elle est possible, pour accomplir la condition de la définition convenue, elle est essentiellement frappée de stérilité et d'inutilité.

La conséquence de cette discussion et de tout le dialogue est que la sagesse n'est pas aisée à définir, puisque ces quatre définitions si spécieuses ont été trouvées sujettes à tant d'objections. Charmide l'avoue, et il se remet entre les mains de Socrate pour apprendre enfin ce que c'est que la sagesse, et pour l'acquérir. On serait tenté de demander aux formes gracieuses de cet aimable dialogue un fond plus large et plus intéressant.

CHARMIDE,

OU

DE LA SAGESSE.

SOCRATE.

J'ÉTAIS arrivé la veille au soir de l'armée de Potidée, et m'empressais, après une si longue absence, de revoir les lieux que j'avais l'habitude de fréquenter. Je me rendis donc à la palestre de Taureas *, vis-à-vis le temple du portique royal; là je trouvai beaucoup de gens, quelques-uns qui m'étaient inconnus, mais la plupart de ma connaissance. Aussitôt qu'ils m'aperçurent, comme ils ne s'attendaient guère à me voir, tous de loin me saluèrent. Chérephon **, toujours aussi fou qu'à l'ordinaire, s'élance du milieu de

* Celui dont parle Plutarque dans la *Vie d'Alcibiade*.

** Voyez l'*Apologie*, tom. I, pag. 71.

sa compagnie, et courant à moi, me prend par la main et me dit : O Socrate ! comment t'es-tu tiré de ce combat? En effet, peu avant notre départ de l'armée, nous avions eu un engagement dont on venait de recevoir ici la première nouvelle.

Mais comme tu vois, lui répondis-je.

Tout ce qu'on nous a annoncé ici, reprit-il, c'est que l'affaire a été très-vive, et qu'il y a péri beaucoup d'hommes connus.

Et cette nouvelle est très-vraie.

Tu as sans doute été à la bataille?

J'y étais.

Viens donc ici, me dit-il, assieds-toi, et raconte-nous la chose; car nous ne savons encore aucun détail. — Là-dessus, il me conduisit et me fit prendre place près de Critias, fils de Calleschros. Je m'assis, et mes amitiés faites à Critias et aux autres, je me mis à leur donner des nouvelles de l'armée : il me fallut répondre à mille questions.

Quand ils furent tous satisfaits, je voulus savoir à mon tour où en étaient ici la philosophie et les jeunes gens; si quelques-uns s'étaient fait remarquer par leur instruction ou par leur beauté, ou par l'un et l'autre avantage en même temps. Alors Critias, tournant les yeux vers la porte, et voyant entrer quelques jeunes gens riant ensemble, et après eux beaucoup d'autres,

me répondit : Quant à la beauté, Socrate, tu vas, je pense, à l'instant juger toi-même ce qui en est, car voici les précurseurs et les amans de celui qui jusqu'à présent du moins passe pour le plus beau. Sans doute lui-même n'est pas loin et va se rendre ici.

Qui est-ce donc, lui demandai-je, et de quelle famille?

Tu dois le connaître; mais avant ton départ il n'était pas encore parmi les jeunes gens. C'est Charmide, mon cousin, fils de mon oncle Glaucon.

Oui, par Jupiter! je le connais, m'écriai-je, il n'était déjà pas mal alors, bien qu'il ne fût encore qu'un enfant; mais ce doit être aujourd'hui un jeune homme tout-à-fait formé.

Tu vas voir, reprit-il, ce qu'il est devenu. Et comme il parlait, Charmide entra.

A dire vrai, mon ami, on ne peut guère là-dessus s'en rapporter à moi, qui suis bien la plus mauvaise pierre de touche pour apprécier la beauté des jeunes gens, car presque tous à cet âge me paraissent beaux. Celui-ci donc me parut d'une figure et d'une taille admirables; et il me sembla que tous les autres étaient épris de lui, tant ils furent émerveillés et troublés lorsqu'il entra; et parmi ceux qui le suivaient, il avait encore beaucoup d'amans. Que pareille chose nous arrivât, à nous autres hommes, il ne fau-

drait guère s'en étonner; mais je remarquai que les enfans mêmes n'avaient des yeux que pour lui, et que, jusqu'au plus jeune, tous le contemplaient comme une idole.

Alors Chéréphon s'adressant à moi : Eh bien! Socrate, comment trouves-tu ce jeune homme? N'a-t-il pas une belle figure?

La plus belle du monde, lui dis-je.

Et cependant, reprit-il, s'il voulait se dépouiller de ses habits, tu conviendrais toi-même que sa figure n'est rien, tant ses formes sont parfaites! Et comme tous répétaient ce qu'avait dit Chéréphon : Par Hercule! m'écriai-je, comment résister à un pareil homme, s'il possède encore une seule petite chose!

Laquelle donc? demanda Critias.

Je veux dire s'il a aussi la beauté de l'ame; et l'on doit s'y attendre, Critias, puisqu'il est de ta famille.

Son ame, répondit-il, est aussi très-belle et très-bonne.

Dans ce cas, lui dis-je, pourquoi ne commencerions-nous pas par mettre à nu celle-ci, et par l'examiner avant les formes de son corps? D'ailleurs il est d'âge à soutenir une conversation.

Et très-bien même, dit Critias, car il a du goût pour la philosophie; et, s'il faut s'en rapporter

aux autres et à lui-même, la nature l'a fait poëte.

C'est un avantage, mon cher Critias, qui vous appartient déjà d'ancienne date, par votre parenté avec Solon. Mais ne pourrais-tu appeler ce jeune homme, et me le présenter? Fût-il même plus jeune, il ne serait pas inconvenant à lui de se mêler à nos entretiens devant toi, son tuteur et son cousin.

A merveille, reprit Critias, je vais l'appeler à l'instant; et s'adressant à l'esclave qui l'accompagnait : Appelle Charmide, et dis-lui que je veux le faire parler à un médecin pour le mal dont il se plaignait à moi dernièrement. Puis se tournant vers moi, il me dit : Il y a quelque temps qu'il se sentait la tête lourde, le matin en se levant. Qui empêche que tu te donnes à lui pour connaître un remède contre les maux de tête?

Rien, lui dis-je, pourvu qu'il vienne.

Il viendra, reprit Critias.

Ce qui eut lieu en effet; Charmide s'approcha, et causa une scène assez plaisante : chacun de nous qui étions assis poussa son voisin, en se serrant pour faire de la place, afin que Charmide vînt s'asseoir à ses côtés, si bien que des deux qui occupaient les extrémités du banc, l'un fut obligé de se lever, et l'autre tomba par

terre. Lui s'assit entre Critias et moi. Dès ce moment, mon ami, je me sentis embarrassé; je perdis toute assurance, et la liberté d'esprit avec laquelle je comptais lui parler. Mais après, quand Critias lui dit que j'étais celui qui connaissait le remède, et quand lui, d'une manière que je ne puis dire, tourna sur moi ses yeux comme pour m'interroger, et tous ceux qui étaient dans la palestre formaient un cercle autour de nous, alors, ô mon ami, mon œil pénétra sous les plis de sa robe, et je me sentis brûler! Et dans le trouble qui me saisit, je compris que Cydias se connaissait en amour, lorsque, faisant allusion à la beauté, il dit : « Garde-toi, daim timide, de paraître à la face du lion, de peur qu'il ne te déchire. » Pour moi, je me crus bien cette fois entre ses griffes. Pourtant à la question qu'il me fit si j'avais un remède contre le mal de tête, je pus encore, bien qu'avec peine, lui répondre que j'en connaissais un; et comme il demanda ce que c'était : C'est proprement une plante, continuai-je; mais chaque fois qu'on s'en sert, pour que le remède opère et guérisse, il y a une sentence qu'il faut avoir soin de prononcer, sans quoi la plante n'aurait aucune vertu.

Eh bien! reprit-il, je vais écrire cette sentence.

Je la dirai si tu m'y engages, ou le ferai-je sans cela?

Alors se prenant à rire : Assurément, dit-il, je t'y engage, Socrate.

Soit, répondis-je; mais tu connais donc mon nom?

Et ce serait mal à moi de ne pas le connaître, car il n'est pas peu question de toi entre nous autres jeunes gens; d'ailleurs, il m'en souvient, étant encore enfant, je t'ai vu ici avec Critias.

C'est très-bien, repris-je, mon cher Charmide; j'en serai plus à mon aise pour causer avec toi sur la nature de cette sentence; car je ne savais trop comment t'en expliquer la vertu. Elle n'est pas propre uniquement à guérir la tête. Ainsi, par exemple tu as peut-être déjà entendu dire à d'habiles médecins consultés pour une maladie des yeux, qu'il serait impossible d'entreprendre une cure exclusivement pour les yeux, et qu'ils étaient obligés, voulant guérir ceux-ci, de faire un traitement pour toute la tête; que par la même raison, il ne serait pas moins absurde de croire qu'on pût traiter la tête exclusivement. Partant de là, ils composent leurs ordonnances pour tout le corps, et tâchent de guérir une partie en soignant le tout. Ne crois-tu pas que tel est leur raisonnement, et qu'il en est réellement ainsi?

Oui, sans doute, répondit-il.

Tu admets donc ce raisonnement?

Tout-à-fait.

Voyant alors qu'il était de mon avis, je repris courage; les forces me revinrent peu à peu avec mon assurance première, et je poursuivis : Il en est de même de notre sentence, mon cher Charmide. Je l'ai apprise là-bas à l'armée, de l'un de ces médecins Thraces, élèves de Zamolxis, qui ont la réputation de pouvoir rendre immortel. Ce Thrace convenait que nos médecins Grecs avaient parfaitement raison dans ce que je disais tout-à-l'heure; mais, ajoutait-il, Zamolxis, notre roi *, qui est un dieu, prétend que si l'on ne peut entreprendre de guérir les yeux sans traiter la tête, ni la tête sans traiter le corps tout entier, on ne peut non plus guérir le corps sans soigner l'ame; et il assure que c'est là pourquoi beaucoup de maladies échappent aux médecins Grecs, parce qu'ils ne connaissent pas le tout dont il faut s'occuper, et qui ne peut aller mal sans que l'accessoire n'aille mal aussi nécessairement. L'ame, disait-il, est la source de tout bien et de tout mal pour le corps et pour l'homme tout entier; tout vient de là, comme aux yeux tout vient de la tête. C'est donc à l'ame d'abord que sont dus nos soins les plus assidus, si nous voulons que la tête et le corps soient en bon état. Or, mon

* Voyez Walkenaer, sur Hérodote, IV, 94.

ami, on agit sur l'ame par le moyen de certains charmes, et ces charmes, ce sont les beaux discours. Ils y font germer la sagesse, et la sagesse une fois établie dans l'ame, il est facile de mettre en bon état et la tête et le reste du corps. Et lorsqu'il m'enseigna le remède et le charme, il me dit : Surtout, garde-toi de te laisser engager par qui que ce soit à guérir sa tête avec ce remède, si d'abord il ne t'a livré son ame pour la traiter au moyen du charme ; car c'est encore là, ajoutait-il, une grande erreur que d'entreprendre de se faire médecin séparément pour l'une des deux parties. Il me recommanda, avec instance, de n'agir jamais autrement, et de ne céder aux prières de personne, quelle que fût sa fortune, son rang, sa beauté. Je l'ai juré; je dois donc et je veux obéir. Pour toi, si, suivant la règle de l'étranger, tu consens à livrer d'abord ton ame, et à la soumettre au charme du médecin de la Thrace, je t'indiquerai le remède ; sinon, je ne saurais que faire pour toi, mon cher Charmide.

Critias, à ces mots, s'écria : Ce mal de tête, Socrate, serait une bonne fortune pour ce jeune homme, si, pour guérir sa tête, il se trouvait dans la nécessité de soigner son ame. Toutefois, je te l'assure, Charmide qui déjà semble se distinguer entre ses compagnons par la beauté,

n'est pas moins favorisé du côté pour lequel tu prétends avoir un charme. Car c'est la sagesse dont tu veux parler, n'est-ce pas?

Précisément.

Eh bien! sache qu'il passe sans nul doute pour le plus sage des jeunes gens d'aujourd'hui, et que pour tout le reste il ne le cède à aucun autre, dans la mesure de son âge.

En effet, repris-je, il est juste, Charmide, que tu te distingues sous tous ces rapports; car il n'en est pas, je crois, parmi nous, un second qui puisse compter deux maisons d'Athènes dont l'alliance promette un meilleur et plus noble rejeton que celles dont tu es issu. Du côté de ton père, nous voyons la famille de Critias, fils de Dropide, constamment célébrée par Anacréon, par Solon et beaucoup d'autres poëtes, pour la beauté, la vertu, et tous les avantages dont se compose le bonheur. J'en dis autant du côté de ta mère. Jamais sur le continent on ne vit d'Athénien plus beau, d'un air plus noble que ton oncle Pyrilampe, chaque fois qu'il sortit de son pays pour aller remplir une mission auprès du grand roi, ou auprès de tout autre prince du continent; et cette famille ne le cède en rien à l'autre : il est donc juste qu'issu de si bon lieu, tu sois le premier en toutes choses. D'abord ce qu'on peut voir de ta figure, ô cher enfant de

Glaucon, n'est pas pour faire honte à aucun de tes ancêtres, et pour la sagesse et les autres avantages, si tu es aussi accompli que le dit Critias, alors, mon cher Charmide, tu es un heureux mortel. Voici donc l'état de la question : Si déjà tu possèdes la sagesse, comme le dit Critias, et si tu es suffisamment sage, il n'est plus besoin du charme de Zamolxis, ni d'Arabis l'Hyperboréen *, et je puis te donner de suite le remède contre le mal de tête. Mais si tu crois qu'il te manque encore quelque chose, il faut alors te soumettre au charme, avant d'employer le remède. Dis-moi donc franchement toi-même, si tu es de l'avis de Critias, et si tu penses avoir assez de sagesse ou n'en avoir pas suffisamment.

Charmide rougit, et en cet état il semblait devenu encore plus beau ; car la modestie convenait bien à sa jeunesse ; ensuite sa réponse ne manqua pas de dignité. Il dit qu'il était embarrassant pour lui de se prononcer à l'instant pour ou contre ; car, si je nie que je sois sage, outre qu'il est absurde de porter témoignage contre soi-même, je donnerais par là un démenti à Critias et à beaucoup d'autres auprès desquels je passe pour sage, à ce qu'il dit ; et, d'autre part, si je suis de son avis et me loue moi-même

* Voyez *Hérodote*, IV, 36.

cela pourrait indisposer contre moi ; si bien que je ne sais que te répondre. A cela, je lui dis : Rien n'est plus juste, Charmide ; en conséquence, il m'est avis que nous approfondissions la chose ensemble, pour éviter, toi d'avancer ce que tu ne voudrais pas avoir à dire, et moi d'entreprendre ta guérison sans un examen préalable. Si cela te convient, je veux bien, pour ma part, faire cette recherche avec toi ; sinon, n'en parlons plus.

Rien ne me convient davantage, dit-il ; et s'il ne tient qu'à cela, vois toi-même comment tu t'y prendras pour bien commencer.

Voici, repris-je, le meilleur moyen, à mon avis : Puisque tu possèdes la sagesse, nul doute que tu ne sois aussi en état d'en porter un jugement ; car si elle est en toi, elle doit y faire naître un sentiment d'après lequel tu peux juger ce qu'elle est, et en quoi elle consiste. Ne le penses-tu pas ?

Je le pense.

Eh bien ! ce que tu penses, continuai-je, tu peux, je suppose, sachant parler grec, nous l'exprimer comme ton esprit le conçoit ?

Peut-être.

Afin donc que nous puissions juger si elle est en toi ou non, dis-nous, qu'est-ce que la sagesse, selon toi ?

D'abord il hésita, et ne voulait pas trop répondre; mais enfin il dit que la sagesse lui paraissait être de se conduire en tout avec décence, et de mettre une certaine mesure dans sa démarche, dans ses discours, dans toutes ses actions en général; en un mot, dit-il, la sagesse est, selon moi, une certaine mesure.

En es-tu bien sûr? repris-je. On prend bien souvent, il est vrai, sagesse et mesure pour synonymes; mais voyons, Charmide, si c'est avec raison. Dis-moi, la sagesse n'est-elle pas comprise dans l'idée du beau?

Certainement.

Et maintenant, quel est le plus beau chez un maître d'école, d'écrire vite ou avec mesure?

D'écrire vite.

De lire vite, ou avec lenteur?

Vite.

Et ne vaut-il pas mieux jouer avec vitesse de la lyre, et faire tous les exercices du corps avec agilité qu'avec lenteur et mesure?

Oui.

Et au pugilat, à la lutte, n'en est-il pas de même?

Assurément.

Pour sauter, pour courir, et pour tous les mouvemens du corps, la beauté n'est-elle pas dans l'agilité et la vitesse, et le contraire dans la lenteur, la gêne et la mesure?

Il paraît.

Il paraît donc, repris-je, que pour le corps du moins, ce n'est pas la mesure, mais l'agilité et la vitesse qui constituent la beauté. N'est-il pas vrai?

Sans doute.

Mais la sagesse faisait partie de la beauté?

Oui.

Ce n'est donc pas, du moins pour le corps, la lenteur, mais la vitesse qui serait plus sage, si la sagesse fait partie de la beauté.

Il semble.

Maintenant, continuai-je, le plus beau, de la facilité ou de la difficulté à apprendre?

La facilité.

Or, l'une consiste à apprendre vite, l'autre avec lenteur et avec mesure?

Oui.

Et instruire un autre avec promptitude et vitesse, n'est-il pas plus beau qu'avec mesure et lenteur?

Certainement.

Et en fait de mémoire, quel est le plus beau, de la lenteur et de la mesure, ou de la force et de la vitesse?

La vitesse et la force.

L'adresse n'est-elle pas un mouvement rapide de l'ame, et non un mouvement mesuré?

Il est vrai.

Le mérite à comprendre les leçons du maître de langue ou de musique, ou toute autre chose, n'est pas dans la lenteur, mais dans la promptitude.

Oui.

Et dans la délibération et pour toutes les fonctions de l'ame, ce n'est pas, je crois, l'homme mesuré qui ne sait se décider et prendre un parti, qui obtiendra le plus d'estime, mais celui qui fait tout cela avec le plus de facilité et de promptitude?

En effet.

Ainsi en toutes choses, Charmide, aussi bien pour l'ame que pour le corps, la beauté paraît unie à la rapidité et à la vitesse, plutôt qu'à la lenteur et à la mesure.

Il semble bien.

La sagesse ne serait donc pas, d'après cela, la mesure, ni une vie sage une vie mesurée, puisque enfin ce qui est sage doit être beau, et que jamais, ou dans bien peu d'exceptions, les actes lents et mesurés ne nous paraissent plus beaux que ceux qui sont empreints de vivacité et de vigueur. Et quand même, à toute force, il y aurait autant d'actes plus beaux par la mesure que par la vivacité; alors, mon ami, la mesure ne serait pas encore de la sagesse plutôt

que la vivacité, soit en marchant ou en lisant ; ni dans aucun cas, l'une ne serait plus sage que l'autre, puisque nous avons établi que la sagesse fait partie de la beauté, et que nous reconnaissons aussi bien le caractère du beau dans la vivacité que dans la mesure.

Ta remarque, Socrate, me paraît juste.

Eh bien! repris-je, Charmide, penses-y de nouveau, cherche en toi-même comment la sagesse que tu possèdes agit sur toi, et ce qu'elle doit être pour te faire ce que tu es. Pense à tout cela, et dis-nous bravement ce qu'est la sagesse, selon toi.

Là-dessus, il réfléchit, et après avoir bravement pesé la question : il me semble maintenant, dit-il, que la sagesse rend modeste et réservé, et qu'ainsi la sagesse, c'est la honte.

Bien, lui dis-je, n'avouais-tu pas tout à l'heure que la sagesse est comprise dans l'idée du beau?

Sans doute.

Et les hommes sages sont bons aussi?

Oui.

Une chose peut-elle être bonne, qui ne rende pas bons?

Non certes.

Et tu dis donc que la sagesse n'est pas seulement belle, qu'elle est bonne aussi?

Je le pense.

D'après cela, tu ne crois pas qu'Homère a raison de dire :

La honte n'est pas bonne à qui est dans l'indigence *.

Si fait.

Dans ce cas, la honte est bonne et mauvaise en même temps.

Il paraîtrait.

Mais la sagesse est bonne, puisqu'elle rend bons ceux qui la possèdent, sans jamais les rendre mauvais.

Assurément, je suis de ton avis.

La sagesse ne peut donc être la honte puisqu'elle est essentiellement bonne, et que celle-ci peut également être bonne et mauvaise.

Je conviens que tu as raison, Socrate, mais vois un peu ce que tu penses de ce que je vais te dire de la sagesse. Je me souviens à l'instant d'avoir une fois entendu dire à quelqu'un, qu'être sage, c'est faire ce qui nous est propre. Réfléchis, et dis-moi, s'il te semble que celui-là ait trouvé la bonne définition?

Rusé que tu es? m'écriai-je, c'est Critias qui t'a dit cela, ou quelque autre philosophe.

Ce sera donc un autre, dit Critias, car au moins ce n'est pas moi.

* Hom. *Odyss.* liv. XVIII, v. 347. Voyez le *Lachès*.

Au reste, reprit Charmide, qu'importe, Socrate, de qui je le tienne?

Pas le moins du monde; car il ne faut pas examiner qui a dit une chose, mais si elle est bien ou mal dite.

A la bonne heure.

Mais, par Jupiter! repris-je, je serai bien surpris si nous pouvons découvrir ce que cela signifie, car c'est pour moi une vraie énigme.

Et pourquoi?

Parce que celui-là sans doute n'a guère réfléchi à la signification des mots, qui a dit que la sagesse consiste à faire ce qui nous est propre. Ou bien, crois-tu que le maître de langues ne fasse rien quand il lit ou écrit?

Je crois le contraire.

Et penses-tu que le maître de langues ne lise et n'écrive ou ne vous enseigne à l'école que son propre nom? ou bien n'écriviez-vous pas les noms de vos ennemis tout aussi bien que les vôtres et ceux de vos amis?

Tout aussi bien.

Mais, en le faisant, vous mêliez-vous de ce qui ne vous regardait pas, et étiez-vous des insensés?

Non pas.

Cependant vous ne faisiez rien qui vous fût propre, puisque enfin écrire et lire, c'est faire quelque chose.

Cela est bien certain.

Et guérir, mon ami, bâtir, tisser une étoffe, travailler enfin dans un art quelconque, c'est assurément aussi faire quelque chose?

Assurément.

Croirais-tu un état bien administré, où, par une loi, chacun serait tenu de tisser et de laver son propre manteau, de fabriquer ses sandales, son vase à l'huile, le bandeau de sa tête, et de même pour tout le reste; chacun faisant et se procurant par son travail ce qui lui serait propre, avec défense de mettre la main à rien qui lui fût étranger?

Je suis loin de le croire.

Tu m'avoueras que cet état serait bien administré, s'il l'était sagement.

Qui peut en douter?

Alors ce n'est pas dans ce cas-là que la sagesse serait de faire ce qui nous est propre.

Non, évidemment.

Il parlait donc par énigmes apparemment, comme je le disais tout à l'heure, celui qui prétendait qu'être sage c'est faire ce qui nous est propre; car sans doute il n'était pas assez simple pour l'entendre ainsi. Ou peut-être est-ce quelque pauvre tête qui t'aura tenu ce propos, Charmide?

Pas du tout, reprit-il, c'est un homme qui me paraissait très-sage.

Nul doute alors, je le répète, qu'il a voulu proposer une énigme; car il est difficile de savoir ce que signifie, faire ce qui nous est propre.

Peut-être bien.

Que signifie donc faire ce qui nous est propre? Peux-tu le dire?

Par Jupiter! s'écria-t-il, je n'en sais rien; mais il serait possible aussi que celui même qui l'a dit n'en sût pas davantage.

Et en même temps il souriait et tournait les yeux vers son cousin.

On voyait depuis long-temps que Critias était au supplice. Jaloux de se montrer avantageusement en présence de Charmide et des autres assistans, il avait eu toutes les peines du monde à se retenir, et maintenant il en était tout-à-fait incapable. Aussi je fus bien persuadé que c'était à lui, comme je l'avais soupçonné d'abord, que Charmide avait entendu donner cette définition de la sagesse. Charmide, qui n'avait pas envie de plaider pour elle, et qui voulait en laisser le soin à son parent, tâchait de l'exciter et avait l'air de le regarder comme un homme battu. Critias n'y tint pas plus long-temps. Il ne paraissait guère moins irrité contre le jeune homme, qu'un poëte contre l'acteur qui joue mal sa pièce, et il lui dit, en le regardant: Tu

crois donc, Charmide, parce que tu ne sais pas ce qu'a dû penser celui qui a dit que la sagesse consiste à faire ce qui nous est propre, tu crois qu'il ne le savait pas lui-même?

Mon cher Critias, repris-je, il ne faut pas s'étonner que lui, si jeune encore, ne le sache pas, mais on doit s'attendre que tu le sauras, toi qui es plus âgé et depuis long-temps livré à ces études. Si donc tu conviens que la sagesse est ce qu'il disait, et que tu veuilles prendre cette proposition pour ton compte, j'aime encore bien mieux avoir à examiner avec toi si elle est vraie ou non.

Sans doute, reprit-il, j'en conviens et me charge de le prouver.

Très-bien. Et, dis-moi, accordes-tu aussi ce que je demandais tout à l'heure, que les ouvriers travaillent à quelque chose?

Certainement.

Penses-tu donc qu'ils ne travaillent qu'à ce qui leur est propre, ou qu'ils travaillent aussi à ce qui est propre à d'autres?

Ils y travaillent aussi.

On peut donc être sage, et ne pas travailler seulement à ce qui nous est propre.

Et qu'est-ce que cela fait? dit-il.

Rien à moi, mais vois si cela ne fait rien non plus à celui qui d'abord prétendait qu'être sage

c'est faire ce qui nous est propre, et qui convient ensuite qu'en faisant ce qui est propre à d'autres, on peut aussi être sage.

Suis-je donc convenu, dit-il, que ceux qui font ce qui est propre à d'autres sont sages, ou bien ceux qui travaillent à ce qui est propre à d'autres?

Mais, je te prie, n'est-ce pas chez toi la même chose, faire une chose et y travailler?

Point du tout, répondit-il, pas plus que travailler et s'occuper. J'ai appris cela d'Hésiode *, qui dit : Il n'y a aucune honte dans l'occupation. Crois-tu que s'il eût entendu par s'occuper et faire, les choses dont tu parles, il aurait prétendu qu'il n'est honteux à personne de fabriquer des sandales, de vendre des poissons salés, d'être assis à une boutique? Non, Socrate; je crois bien plutôt qu'il mettait une différence entre travailler et s'occuper et faire, et qu'il pensait qu'il peut y avoir de la honte à travailler à une chose où le caractère du beau n'est pas, tandis que s'occuper n'est jamais honteux. Or, travailler dans un but utile et beau, voilà ce qu'il appelait s'occuper, et c'étaient les travaux de ce genre qui lui paraissaient des occupations, des actes. C'est là seulement ce qui lui semblait

* HÉSIODE, *les Œuvres et les Jours*, v. 311.

propre à chacun ; tout ce qui est nuisible, il le regardait comme étranger, et c'est dans ce sens qu'il faut croire qu'Hésiode, et tout homme sensé, a pensé que faire ce qui nous est propre, c'est être sage.

O Critias, me suis-je écrié, j'ai bien d'abord à peu près compris, dès les premiers mots, comment, par ce qui nous est propre, par ce qui est à nous, c'est le bien que tu voulais dire, et par actes, ce que font les gens de bien. Car j'ai entendu Prodicus faire mille distinctions de ce genre entre les mots *. Mais soit, donnons-leur le sens que tu voudras ; seulement explique-toi, et dis ce que tu entends par chacun des mots que tu emploies. Encore une fois donc, bien positivement, faire le bien ou y travailler, comme tu voudras l'appeler, est-ce là ce que tu appelles être sage ?

Oui, c'est cela.

Ainsi être sage, c'est faire le bien et non pas le mal.

Et toi, mon excellent ami, dit Critias, n'es-tu pas de cet avis ?

Qu'importe ? lui répondis-je, nous n'examinons pas encore ici ce que je pense, mais ce que tu dis.

* Voyez le *Cratyle*, l'*Euthydème* et le *Protagoras*.

ou nuisible, le médecin ne sait pas toujours lui-même ce qu'il fait ; et cependant, selon toi, s'il agit utilement il agit avec sagesse. N'est-ce pas ce que tu disais ?

Oui.

Donc, à ce qu'il paraît, il agirait, en certains cas, avec sagesse, car il agit utilement, et par là il serait sage, sans toutefois savoir de lui-même qu'il est sage.

Mais pourtant, Socrate, reprit-il, cela ne se peut absolument pas ; si donc tu penses que ce que je disais tout à l'heure conduise nécessairement à cette conclusion, j'aime encore mieux me rétracter en partie, et, sans rougir, avouer que je me suis mal exprimé, plutôt que de convenir jamais qu'un homme puisse être sage s'il ne se connaît pas lui-même. J'aurais même presque envie de dire, que se connaître soi-même, c'est là être sage, et je suis de l'avis de l'inscription du temple de Delphes. Elle est là, ce me semble, comme une allocution du dieu à ceux qui entrent, au lieu du salut ordinaire : Sois heureux ! comme si cette manière de saluer n'était pas fort bonne, et qu'il valût bien mieux s'exhorter à être sages. C'est aussi de la sorte que le Dieu accueille ceux qui entrent dans son temple, bien autrement que les hommes ne s'accueillent entre eux, adressant à quiconque

le visite, telle fut du moins, je crois, l'idée de l'auteur de l'inscription, ce simple salut : Soyez sages, leur dit-il. A la vérité il s'exprime en termes un peu énigmatiques, en sa qualité de devin. Nous pensons donc, l'inscription et moi, que *connais-toi toi-même*, et *sois sage*, c'est la même chose. Mais il serait facile de s'y tromper, et c'est ce qu'ont fait, à mon avis, ceux qui ont gravé sur le temple ces autres inscriptions : *Rien de trop* ; ou, *Donne-toi pour caution, et tu n'es pas loin de ta ruine*. Ils ont cru que *connais-toi toi-même* était un conseil et non pas un salut du dieu à tous venans, et voulant à leur tour donner des conseils non moins salutaires, ils ont tracé ces préceptes sur les murs du temple. Maintenant, Socrate, voici où j'en veux venir. Je t'accorde tout jusqu'ici. Peut-être avais-tu raison en bien des choses, peut-être moi aussi ; enfin il est certain que nous n'avons rien dit de bien net jusqu'à présent. Mais pour cette fois, je consens à te tenir tête, si tu ne veux pas admettre qu'être sage, c'est se connaître soi-même.

A cela, je lui répondis : Critias, tu agis avec moi, comme si je prétendais savoir ce que je cherche à apprendre, et comme s'il ne tenait qu'à moi de pouvoir être de ton avis. Mais il n'en est pas ainsi, et il faut que je cherche avec

toi la solution du problème ; car je ne la sais pas encore. Quand j'y aurai bien pensé, je te dirai si j'admets ou non ce que tu avances, mais attends que je l'aie examiné.

Commence donc cet examen, dit-il.

C'est ce que je vais faire. Si la sagesse consiste à connaître quelque chose, nul doute qu'elle ne soit une science. Qu'en dis-tu?

C'en est une, Socrate, la science de soi-même.

Et la médecine, n'est-ce pas la science de guérir?

D'accord.

Si tu me demandais : La médecine qui est la science de guérir, à quoi sert-elle? quel fruit en tirons-nous? je te répondrais : Un fruit assez précieux, la santé ; et tu m'avoueras que ce n'est pas un médiocre avantage.

Je l'avoue.

Si tu me demandais ensuite à quoi nous sert l'architecture, la science de bâtir, je répondrais qu'elle nous procure des maisons; et ainsi de tous les arts. Tu dois en pouvoir faire autant de la sagesse, qui est, dis-tu, la science de soi-même, si on venait te demander : Critias, la sagesse, qui est la science de soi-même, quel fruit précieux et digne en effet de son nom pouvons-nous en attendre? Réponds un peu, je te prie.

Mais, Socrate, ton raisonnement n'est pas juste, car cette science est par sa nature bien différente des autres, qui elles-mêmes ne se ressemblent pas les unes aux autres, et tu pars de ce principe que toutes sont semblables. Dis-moi, où trouver des produits de l'arithmétique et de la géométrie, comme nous voyons dans une maison le produit de l'architecture, et dans un manteau celui de l'art du tisserand, et ainsi dans une foule d'ouvrages que nous devons à beaucoup d'arts? Peux-tu également montrer des produits de ces sciences? non, sans doute.

Tu as raison, lui dis-je; mais du moins, je te puis montrer de quoi chacune d'elles est la science, et qui est toujours autre chose que la science elle-même. Ainsi l'arithmétique est la science des nombres pairs et impairs, de leurs rapports et de leurs combinaisons, n'est-ce pas?

Il est vrai.

Mais le pair et l'impair est assurément autre chose que l'arithmétique elle-même?

Se peut-il autrement?

La statique est la science de la pesanteur, mais la pesanteur n'est pas la même chose que la statique. Tu me l'accordes?

Très-volontiers.

Dis-moi donc de quoi la sagesse est la science, qui soit autre chose que la sagesse elle-même?

Voilà le mal, Socrate : de question en question, tu arrives à voir comment la sagesse se distingue des autres sciences, et cependant tu cherches à lui trouver une ressemblance avec elles! Loin de là, toutes les autres sciences sont des sciences de quelque chose autre qu'elles-mêmes; la sagesse seule est la science et d'elle-même et des autres sciences. Il s'en faut bien que cette distinction te soit échappée; mais quoique tu l'aies nié tout à l'heure, je crois que tu le fais exprès pour me contredire, et que tu ne veux pas aborder le fond de la question.

Comment? lui dis-je, peux-tu croire que, si en effet je te contredis, ce soit par un autre motif que celui qui me ferait m'interroger moi-même sévèrement en pareil cas, je veux dire, la crainte de croire savoir ce que pourtant je ne saurais pas! Et je te l'assure, encore, je ne cherche ici à éclaircir cette question, que pour mon propre bien et celui peut-être de quelques bons amis. Car n'est-ce pas un profit commun à tous les hommes, que la vérité soit connue sur toutes choses?

J'en suis persuadé, Socrate.

Eh bien! donc, mon ami, courage; réponds à mes questions, et dis ce qu'il t'en semble, sans regarder auquel restera la victoire de

Critias ou de Socrate, et ne t'occupe que de savoir comment nous mettrons fin à nos recherches.

Soit, reprit-il, j'y consens; car ce que tu me proposes me semble raisonnable.

Dis-moi donc, repris-je, ce que tu entends au juste par la sagesse?

Je pense, dit-il, que, seule entre toutes les sciences, la sagesse est la science d'elle-même et des autres sciences.

Mais si elle est la science de la science, ne le sera-t-elle pas aussi de l'ignorance?

Assurément.

En ce cas, le sage sera seul capable de se connaître lui-même, de juger ce qu'il sait réellement et ce qu'il ne sait pas, ainsi que de reconnaître dans les autres ce qu'ils savent et croient savoir, comme ce qu'ils croient savoir et ne savent pas; tandis qu'aucun autre n'en sera capable. En un mot, la sagesse, être sage, et se connaître soi-même, c'est savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Est-ce bien là ta pensée?

Parfaitement.

Encore une fois donc, et c'est la troisième fois, afin de compléter le bon nombre*, com-

* Le nombre trois était un nombre divin, et consacré à Jupiter Σωτὴρ, libérateur. Voyez le *Philèbe*.

mençons à examiner d'abord s'il est possible de savoir qu'un autre sait ou non ce qu'il sait et ne sait pas; et ensuite, en supposant que cela soit possible, voyons à quoi il nous servirait de le savoir.

C'est ce qu'il faut chercher.

Viens donc, Critias, et tâche pour cela de trouver un meilleur parti que moi, car je n'en vois aucun. Mais veux-tu que je t'apprenne d'où vient mon embarras?

Volontiers.

Si tout ce que tu as dit, est exact, la sagesse n'est-elle pas une science qui n'est la science d'autre chose que de soi-même et des autres sciences, et en même temps la science de l'ignorance?

Oui.

Vois donc, mon ami, quelle chose singulière nous nous chargeons de défendre. Essaie de l'appliquer à d'autres objets, et tu ne croiras pas qu'elle soit possible.

Comment! Socrate.

Par exemple, t'imagines-tu une vue qui ne verrait pas les objets qu'une autre vue aperçoit, mais qui ne verrait qu'elle-même et toute autre vue et même encore ce qui n'est pas vue; qui enfin ne verrait aucune couleur, bien qu'elle soit une vue, et qui s'apercevrait elle-même ainsi

que tout autre vue; cela te paraît-il possible?

Non, par Jupiter!

Ou une ouïe qui n'entendrait aucune voix, mais elle-même et toute autre ouïe, et même ce qui n'est pas ouïe?

Pas davantage.

De même si tu passes en revue tous les sens, crois-tu qu'il y ait un sens des autres sens et de lui-même, qui pourtant ne sente rien de ce qu'éprouvent les autres sens?

Non, certes.

Peut-il y avoir un désir qui n'ait pas pour objet un plaisir quelconque, mais lui-même et d'autres désirs?

Jamais.

Une volonté qui se voudrait elle-même et d'autres volontés, et non pas un bien quelconque?

Nullement.

Ou voudrais-tu soutenir qu'il y ait un amour qui ne se rapporte à aucune beauté, mais seulement à lui-même et à d'autres amours?

Je n'y songe pas.

Aurais-tu vu déjà une peur qui s'effrayât de soi-même et d'autres peurs, sans avoir aucun objet d'effroi?

Pas encore.

Mais peut-être une opinion, qui fût une opinion

d'autres opinions et d'elle-même, sans avoir aucun des objets des autres opinions?

Pas du tout.

Et nous soutenons qu'il y a une science qui n'est science de rien en particulier, mais la science d'elle-même et des autres sciences!

En effet, nous le soutenons.

N'est-ce pas une chose bien extraordinaire, si elle est ainsi? Toutefois ne nous pressons pas de nier qu'elle soit, et cherchons si elle est réellement.

Tu as raison.

Eh bien! cette science est sans doute la science de quelque chose; il faut bien qu'elle ait cette propriété, n'est-ce pas?

Il est vrai.

Comme c'est la propriété d'un corps plus grand, d'être plus grand que quelque chose?

D'accord.

Que quelque chosé de plus petit, n'est-ce pas, puisque ce corps est supposé plus grand?

Nécessairement.

Et si nous rencontrions un corps plus grand que d'autres plus grands et que soi-même, sans être plus grand que les choses que surpassent en grandeur celles qu'il surpasse lui-même, ne lui arriverait-il pas alors d'être à la fois plus grand et plus petit que lui-même, ne le crois-tu pas?

Sans aucun doute, Socrate.

Et si une chose est le double des autres doubles et de soi-même, les autres doubles et elle-même ne sont que des moitiés relativement à elle, considérée comme double; car il ne peut y avoir de double que d'une moitié.

C'est juste.

Elle est donc à la fois plus et moins qu'elle-même, plus pesante et plus légère, plus vieille et plus jeune; et de même pour toute chose qui, ayant la propriété de se rapporter à elle-même, devra avoir en elle ce à quoi elle a la propriété de se rapporter. Je m'explique, l'ouïe n'entend que la voix, n'est-il pas vrai?

Oui.

Si donc elle doit s'entendre elle-même, il faut qu'elle ait une voix, car autrement elle ne peut entendre.

Cela est incontestable.

Et la vue, mon cher, s'il faut qu'elle se voie elle-même, devra aussi avoir une couleur, car la vue ne peut rien apercevoir qui soit sans couleur.

Certainement non.

Ainsi donc, Critias, par tous les exemples que nous venons de parcourir, il paraît impossible ou très-peu croyable qu'une chose puisse avoir jamais la propriété de ne se rapporter qu'à elle-même.

En effet, pour la grandeur, pour les nombres, et pour toutes les choses de ce genre, cela est impossible, n'est-ce pas?

Oui.

Quant à l'ouïe, à la vue, au mouvement qui se ferait mouvoir lui-même, à la chaleur qui s'échaufferait elle-même, cela pourrait paraître bien difficile à croire, mais peut-être y en aurait-il qui l'admettraient. Il n'appartient, mon ami, qu'à un homme de génie de décider en général si rien ne peut avoir la propriété de ne se rapporter qu'à soi-même, ou si cette propriété doit être attribuée à certaines choses et non pas à d'autres, si enfin, dans ce dernier cas, on peut compter au nombre de celles qui ne se rapportent qu'à elles-mêmes, la science dans laquelle consiste selon nous la sagesse. Quant à moi, je ne me crois pas capable de trancher cette question, et par cette raison je ne saurais affirmer avec certitude s'il est possible qu'il y ait une science de la science; et en supposant qu'elle existe, je ne puis encore convenir que ce soit là la sagesse, à moins d'avoir examiné d'abord si, étant telle, elle nous serait utile ou non; car je soupçonne que la sagesse doit être quelque chose de bon et d'utile. Mais toi, fils de Calleschros, si comme tu l'affirmais, la sagesse est la science de la science ainsi que de l'ignorance, prouve-moi

d'abord que cela soit possible, et ensuite que ce soit utile : peut-être ne m'en faudra-t-il pas davantage pour me convaincre que tu as bien défini la sagesse.

Alors Critias, qui me vit embarrassé, me parut comme ces gens qui, en voyant bâiller d'autres devant eux, ne peuvent s'empêcher d'en faire autant ; mon incertitude semblait l'avoir gagné. Accoutumé à ne recevoir que des éloges, il était tout honteux devant les assistans, et n'avait guère envie d'avouer qu'il était incapable de donner les preuves qu'on lui demandait ; il ne disait rien de positif et ne songeait qu'à celer son embarras. Cependant pour ne pas en rester là, je lui dis :

Eh bien ! Critias, si tu le veux, nous allons supposer pour l'instant qu'il peut y avoir une science de la science, sauf à chercher une autre fois si réellement il en est ainsi. Viens donc, et dis-moi, s'il se peut, comment il devient par là plus facile de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas? Car n'avons-nous pas dit que c'est là se connaître soi-même et être sage ? n'est-il pas vrai ?

Sans doute, et c'est une conséquence naturelle ; car celui qui possède la science qui se sait elle-même, doit être comme ce qu'il possède. Il sera vif s'il a la vivacité, beau s'il a la beauté,

savant s'il a la science. Et s'il a la science qui se sait elle-même, il devra aussi se connaître lui-même.

Je ne doute pas que celui qui possède ce qui se connaît soi-même, ne se connaisse lui-même aussi; mais je demande si celui-là doit nécessairement savoir ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas.

Oui, Socrate, parce que c'est la même chose.

Peut-être, repris-je; mais vois, j'ai bien l'air d'être toujours comme j'étais. Car déjà je ne comprends pas comment se connaître soi-même et savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, ce peut être la même chose.

Que veux-tu dire? demanda-t-il.

Je veux dire : s'il y a une science de la science, sera-t-elle en état de discerner autre chose, si ce n'est que de deux choses, l'une est une science, l'autre n'en est pas une?

Non, elle ne saura que cela.

Maintenant, est-ce une même chose, la science ou l'ignorance de ce qui est sain, et la science ou l'ignorance de ce qui est juste?

Nullement.

Or, dans le premier cas, c'est la médecine, dans l'autre, c'est la politique, et il s'agit ici de la science.

Eh bien?

Celui qui ne connaît ni ce qui est juste ni ce qui est sain, mais seulement la science, comme il n'a la science que de la science, saura bien probablement de lui-même et des autres qu'il sait qu'il possède une science, n'est-ce pas?

Oui.

Mais ce qu'il sait, comment le saurait-il par le moyen de cette science? car il sait ce qui est sain par la médecine, et non pas par la sagesse; l'harmonie, par la musique et non par la sagesse; ce qu'il faut pour bâtir, par l'architecture et non par la sagesse; de même enfin pour tout; n'ai-je pas raison?

Tout-à-fait.

Par la sagesse seule, si elle n'est que la science de la science, comment saura-t-il qu'il sait ce qui est sain, ou ce qui concerne l'art de bâtir?

En aucune façon.

Celui qui ne sait pas cela, saura bien qu'il sait, mais non pas ce qu'il sait.

Il paraît.

Donc la sagesse et être sage ne serait pas de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, mais seulement, à ce qu'il semble, que l'on sait et que l'on ne sait pas.

Apparemment.

Avec cette science on ne sera non plus en état

d'examiner dans un autre s'il sait réellement ou ne sait pas ce qu'il prétend savoir : tout ce dont on pourra s'assurer, c'est qu'il possède une science; mais de quoi, la sagesse ne saurait nous l'apprendre.

Non, certes.

On ne pourra donc distinguer celui qui se donne pour médecin sans l'être, de celui qui l'est en effet, et de même en toutes choses l'habile de l'ignorant. Arrêtons-nous à ce point. Le sage, ou tout autre homme, pour reconnaître le véritable et le faux médecin, ne s'y prendra-t-il pas de cette manière? Il ne l'interrogera pas sur la médecine; car le médecin, disions-nous, ne connaît que ce qui est utile ou nuisible à la santé; ou avons-nous dit autre chose?

Non.

Mais il ne sait rien de la science, car nous l'avons attribuée uniquement à la sagesse.

Oui.

Donc le médecin ne sait rien de la médecine, puisque la médecine est une science.

Il paraît bien.

Le sage, il est vrai, reconnaîtra bien que le médecin possède une science; mais pour savoir quelle elle est, ne faudra-t-il pas chercher de quoi elle est la science? Car chaque science se distin-

gue non-seulement parce qu'elle est science, mais particulièrement parce qu'elle est telle science, c'est-à-dire la science de telle chose. Par exemple, ce qui distingue la médecine des autres sciences, c'est qu'elle s'occupe spécialement de ce qui regarde la santé.

Oui.

Donc, pour examiner quelqu'un sur la médecine, il faut l'interroger sur ce qui la concerne; car ce ne sera pas, j'espère, sur des choses qui lui seraient étrangères.

Non, sans doute.

Pour bien faire, c'est donc sur ce qui a rapport à la santé qu'il faut examiner le médecin pour connaître son mérite.

Il me semble qu'oui.

Et ce sera en recherchant avec soin si tout ce qu'il dit ou fait est conforme à la vérité ou à la meilleure pratique.

Nécessairement.

Mais, sans connaître la médecine, quelqu'un pourrait-il suivre cet examen avec succès?

Non, certes.

Ainsi personne autre qu'un médecin n'en serait capable, à ce qu'il paraît; pas même le sage; car, outre la sagesse, il faudrait encore qu'il sût la médecine.

En effet.

Donc, de toutes manières, avec la sagesse, si elle n'est que la science de la science et de l'ignorance, on ne saurait distinguer le médecin qui sait son art de celui qui ne le sait pas et qui s'imagine le savoir, ni dans aucun autre art reconnaître le mérite de chacun, excepté toutefois dans l'art que l'on pratique soi-même; mais tous les artistes en peuvent faire autant.

Il est vrai, dit-il.

Eh bien! Critias, quel fruit recueillerons-nous de la sagesse ainsi réduite? Si le sage, comme nous le prétendions d'abord, pouvait savoir ce qu'il sait ou ce qu'il ne sait pas, je veux dire, s'il s'avait qu'il connaît telle chose et ne connaît pas telle autre, et s'il pouvait juger de même les autres hommes; alors, j'en conviens, il nous serait infiniment utile d'être sages; car nous pourrions passer notre vie sans faire de fautes, nous et tous ceux qui seraient sous notre influence. En effet, nous nous garderions de rien entreprendre que nous ne sussions pas bien, et allant chercher ceux qui le sauraient, nous leur en confierions le soin; et nous ne laisserions faire à tous ceux dont nous pourrions disposer, que ce qu'ils sauraient bien faire; c'est-à-dire les choses dont ils ont la science. Sous le régime de la sagesse une famille, un état, serait bien administré, toute chose enfin où

présiderait la sagesse. Car là où les fautes sont évitées, où tout se fait bien, un tel gouvernement serait le règne de la justice et de la raison, qui produisent nécessairement le bonheur. N'est-ce pas là, Critias, ce que nous dirions de la sagesse, pour montrer quel précieux avantage ce serait de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas?

Oui, sans doute.

Mais tu v qu'une pareille science n'existe nulle part.

Je le vois.

Mais peut-être la sagesse, telle que nous l'avons définie, savoir, la science de la science et de l'ignorance, a-t-elle cela de bon, que celui qui la possède apprend plus facilement tout ce qu'il veut apprendre, et que tout lui paraît plus clair quand, à côté de tout ce qu'il apprend, il aperçoit la science; et peut-être par là pourra-t-il mieux juger les autres sur tout ce qu'il a appris lui-même, tandis que ceux qui veulent le faire sans la sagesse ne porteront que des jugemens faux ou superficiels? Est-ce là, mon ami, un des avantages que nous tirerons de la sagesse, ou avons-nous d'elle une plus haute idée qu'elle ne mérite, et lui cherchons-nous un prix qu'elle n'a pas?

Cela peut être, répondit-il.

Peut-être, repris-je; mais peut-être aussi avons-nous cherché quelque chose de tout-à-fait inutile. Je dis cela, parce qu'il me vient sur la sagesse des idées qui seraient tout-à-fait singulières, si elle était ce que nous pensons. Voyons, si tu veux. Admettons qu'il soit possible qu'il y ait une science de la science, supposons encore ce que nous disions d'abord de la sagesse, qu'elle consiste à savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, et, sans combattre ce principe, examinons plutôt avec soin, si, avec tout cela, elle pourra nous être utile. Car ce que nous disions tout à l'heure, que la sagesse, si elle était telle que nous la supposions, serait un trésor précieux, et le meilleur gouvernement pour les familles et les états, cette assertion, Critias, ne me paraît pas très-exacte.

Comment donc?

C'est que nous sommes convenus plus haut que ce serait un grand bien pour les hommes si chacun faisait ce qu'il sait, et laissait à d'autres, mieux instruits, le soin de faire ce qu'il ne sait pas.

Et n'avons-nous pas eu raison?

Il me semble que non.

Voilà, en effet, Socrate, de singulières idées.

Oui, je te jure, je suis moi-même de ton avis, et c'est à quoi je pensais tout à l'heure

en disant qu'il me venait de singulières idées, et que je craignais bien que nous n'eussions pas raisonné juste. Car, en vérité, quand même la sagesse serait tout ce que nous avons dit, il n'est pas encore prouvé pour moi qu'elle nous fasse aucun bien.

Comment! explique-toi, que nous sachions ce que tu penses.

Je crois bien, repris-je, que je suis en délire; mais encore faut-il ne pas laisser passer légèrement et sans examen les idées qui nous viennent à l'esprit, pour peu que l'on s'intéresse à soi-même.

A merveille.

Écoute donc mon songe, et juge s'il est sorti de la porte d'ivoire ou de la porte de corne*. Quel que soit sur nous l'empire de la sagesse, en la supposant telle que nous avons dit, qu'en résulte-t-il après tout? Qu'un homme, qui prétendrait être pilote sans connaître son art, ne pourrait nous abuser, non plus qu'un médecin, un général, qui se donneraient pour savoir ce qu'ils ne savent pas. En cet état de choses, aurions-nous d'autre avantage à espérer, si ce n'est une meilleure santé pour le corps, une garantie plus sûre contre les dangers de la mer et de la

* Hom. *Odyss.* liv. XIX, v. 562.

guerre, et une certaine perfection pour nos meubles, nos habillemens, notre chaussure, et toutes choses de ce genre; parce que nous nous servirions de vrais artistes. Même, si tu veux, prenons aussi l'art du devin pour la science de l'avenir, et que la sagesse nous serve de guide pour nous préserver des charlatans et nous faire découvrir les vrais devins, ceux qui lisent dans l'avenir. Je conçois bien que l'espèce humaine, ainsi gouvernée, pourrait vivre suivant la science; car la sagesse, toujours attentive, ne souffrirait pas que l'ignorance vînt se mêler à nos travaux; mais que, pour vivre suivant la science, nous devions vivre heureux, c'est, mon cher Critias, ce que je ne vois pas encore.

Alors, dit-il, je ne sais où tu trouveras mieux ce qui constitue le bonheur de la vie, si la science ne l'explique pas.

Apprends-moi encore seulement une petite chose, de quelle science veux-tu parler. Est-ce l'art de faire des sandales?

Non, par Jupiter!

Ou de travailler le fer?

Pas davantage.

Ou la laine, le bois, et toutes choses pareilles?

Nullement.

Alors, ne nous arrêtons pas à ce principe, que celui-là vit heureux qui vit selon la science. Car ces artistes qui possèdent une science, tu ne veux pas convenir qu'ils soient heureux, et tu parais ne reconnaître comme tels, que ceux qui possèdent certaines sciences. Qui donc est heureux, celui dont je parlais tout à l'heure, qui connaît l'avenir, le devin ? ou serait-ce un autre?

Celui-là et d'autres encore.

Lesquels? serait-ce celui qui, avec l'avenir, connaîtrait le passé et le présent, et à qui rien ne serait inconnu? Supposons qu'il existe un tel homme; tu ne diras pas, je pense, que personne vive mieux suivant la science?

Non, sans doute.

Mais il me manque encore une chose, c'est de savoir laquelle de toutes ces sciences le rend heureux, ou si toutes y contribuent également?

Non pas également.

Laquelle donc, en particulier? et que lui fait-elle connaître dans le présent, le passé et l'avenir? Est-ce le jeu d'échecs?

Ah! le jeu d'échecs.

Ou l'arithmétique?

Pas davantage.

Ou la médecine?

Plutôt cela.

Mais enfin, celle qui principalement le rend heureux, que lui apprend-elle?

Le bien et le mal, dit-il.

O méchant, repris-je, tu me fais tourner depuis si long-temps dans un cercle, sans me dire que vivre heureux, ce n'est pas vivre suivant la science en général, ni avec toutes les sciences réunies, mais suivant celle qui connaît le bien et le mal? Au reste, dis-moi, Critias, si tu sépares cette science des autres, en serons-nous moins guéris par la médecine, moins bien chaussés par l'art du faiseur de sandales, moins bien habillés par le tisserand? La science du pilote nous sera-t-elle moins utile sur la mer, et celle du général à la guerre?

Non.

Mais, mon cher Critias, si cette science nous manque, toutes les autres sciences ne serviront point à notre bonheur.

Il est vrai.

Et cette science, à ce qu'il paraît, n'est pas la sagesse, mais la science dont l'objet est de nous être utile : car elle n'est pas la science de la science et de l'ignorance, mais celle du bien et du mal; de sorte que si c'est elle qui nous est utile, alors la sagesse doit être pour nous autre chose qu'utile.

Comment! dit-il, elle ne serait pas utile! S'il

est reconnu que la sagesse est la science de la science et qu'elle est à la tête de toutes les autres sciences, elle doit être au-dessus de la science du bien, et par conséquent nous être utile.

Est-ce elle, repris-je, qui nous guérit et non pas la médecine? Et pour toutes les autres sciences, se charge-t-elle de leurs affaires, ou chacune n'a-t-elle pas les siennes? D'ailleurs n'avons-nous pas depuis long-temps reconnu qu'elle est la science de la science et de l'ignorance, et rien de plus, n'est-ce pas?

Il est vrai.

Elle ne saurait donc nous procurer la santé.

Non.

Parce que la santé est l'objet d'une autre science, tu en conviens?

D'une autre science.

Donc, mon ami, elle ne saurait non plus nous procurer l'utile, puisque nous venons d'en faire l'objet d'une autre science, n'est-il pas vrai?

J'en conviens.

Comment donc la sagesse peut-elle être utile, si elle ne nous procure aucune utilité?

En aucune manière, Socrate, à ce qu'il semble.

Tu vois donc, Critias, combien j'avais raison de craindre pour moi, et de m'accuser d'avance de ne savoir rien tirer de bon de nos recherches

sur la sagesse. Car sans doute ce qui paraît à tous le bien le plus précieux ne nous semblerait pas privé de toute espèce d'avantage, si j'étais le moins du monde habile à bien examiner les choses. Mais nous voilà battus de toutes parts, sans pouvoir trouver quel sens a pu attacher au mot sagesse celui qui l'a fait, et pourtant à combien de suppositions ne nous sommes-nous pas livrés sans pouvoir les prouver! D'abord nous avons supposé qu'il y a une science de la science, quoique la suite de nos raisonnemens n'ait pu seulement nous en faire admettre l'existence; ensuite, nous avons supposé gratuitement qu'elle embrassait les objets des autres sciences, afin de mettre le sage à même de savoir qu'il sait ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas. Et nous avons fait nos concessions assez libéralement, puisque nous n'avons pas considéré qu'il est impossible de savoir en aucune façon ce qu'on ne sait absolument pas. Car le principe que nous accordions supposait la possibilité de cette connaissance, et, à mon avis, rien n'est plus absurde. Mais pourtant avec toute notre complaisance et notre facilité, notre discussion n'a pu nous conduire à aucun résultat; au contraire, elle semble s'être jouée de la vérité, et, quoi que nous ayons supposé ou inventé pour définir la sagesse, elle a toujours fini par nous en prouver l'inutilité, avec une sorte d'orgueil

insultant. Je n'en suis pas très-affligé pour moi, mais à cause de toi, Charmide; je souffre beaucoup de voir, qu'avec une telle figure et un esprit si sage, tu ne doives tirer aucun fruit de cette sagesse, et qu'elle ne puisse te servir à rien dans le cours de la vie. Mais ce qui m'afflige plus encore, c'est que je me sois donné tant de peine à apprendre cette sentence du médecin de la Thrace, pour finir par connaître une chose d'aussi peu de valeur. Non, je ne puis croire qu'il en soit ainsi : mieux vaut penser que je ne sais pas chercher la vérité; que la sagesse est un grand bien, et que tu es très-heureux si tu la possèdes. Vois donc si tu la possèdes en effet, et si tu n'as aucun besoin de la sentence; car, si tu la possèdes, je t'engage plutôt à ne voir en moi qu'un rêveur, incapable de rien conduire à bien dans la conversation, et à te croire d'autant plus heureux que tu seras plus sage.

Alors Charmide : Par Jupiter! dit-il, je t'assure, Socrate, que je ne sais si je la possède ou non. Et comment le saurai-je, si tous les deux vous n'êtes pas capables de trouver ce qu'elle peut être, comme tu le prétends de toi? Pour ma part, je ne te crois guère, et je sens que j'ai pour moi un grand besoin de ton charme. Aussi ne tiendra-t-il pas à moi que je ne m'y soumette tous les jours, jusqu'à ce que tu me dises que c'est assez.

Très-bien, s'écria Critias, fais-le, Charmide; et je trouverai que tu la possèdes, cette sagesse, si tu t'abandonnes à Socrate pour subir son charme et si tu ne le quittes plus un seul instant.

Oui, dit le jeune homme, je veux le suivre et ne le point quitter. D'ailleurs ce serait mal à moi de ne pas t'obéir, à toi mon tuteur, et de ne pas faire ce que tu m'ordonnes.

Oui, certes, je te l'ordonne.

Aussi je le ferai, répondit Charmide, à partir d'aujourd'hui.

Eh bien! repris-je, que tramez-vous là entre vous deux?

Rien, dit Charmide, car la trame est toute ourdie.

Quoi! la violence, sans me laisser aucun choix?

Oui, la violence, et j'y aurai recours puisqu'il m'en donne l'ordre. Vois, pour toi, quel parti tu veux prendre.

Mais je n'en ai plus à prendre; car si tu te mets quelque chose en tête, et menaces encore de violence, qui serait capable de te résister?

Alors ne résiste donc pas.

Je m'en garderai bien.

LACHÈS,

OU

DU COURAGE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le *Lachès* est en quelque manière le pendant du *Charmide.* L'objet, la forme, tout est semblable; et on dirait que ces deux dialogues sont les deux parties d'un même tout.

Le but du *Lachès* est purement négatif, comme celui du *Charmide.* Socrate s'y propose de montrer que l'éducation est une chose grave; qu'on ne peut apprendre aux autres que ce qu'on sait soi-même; que, pour donner des leçons de vertu, il faut bien connaître en quoi la vertu consiste; et que, par exemple, sans parler de la vertu en général, et pour ne traiter que d'une de ses parties, la force ou le courage, il n'est pas

facile de se faire une idée claire et complète de sa nature. Ici se présentent différentes définitions du courage, que Socrate réfute successivement.

Lachès, homme de guerre, commence par dire que le courage consiste à tenir ferme à son poste et à ne pas fuir devant l'ennemi. Mais ce n'est là que le courage militaire, et encore, comme définition du courage militaire, celle de Lachès n'est-elle pas complète; car souvent l'homme courageux fuit à dessein devant l'ennemi, pour l'attirer dans le piége et l'accabler. — Lachès essaie donc une définition plus étendue. Le courage est, dit-il, la constance. Mais cette définition est encore incomplète; car la constance toute seule, sans lumières et sans raison, peut n'être qu'un entêtement dangereux.

Alors, comme dans le *Charmide*, un autre antagoniste, Nicias, vient soutenir la discussion. Il met en avant cette troisième définition, que le courage est la science de ce qui

est à craindre ; et, en effet, connaître le péril qu'on brave est une des conditions du courage. On peut affronter les plus grands dangers, si on les ignore, soit folie, passion ou faiblesse d'intelligence, on n'est réellement pas courageux : l'animal et l'enfant n'ont pas de courage. Mais, répond Socrate, si le courage est la science de ce qui est à craindre, le médecin, qui sait ce qui est à craindre dans les maladies, a donc du courage; et, à ce compte, on peut regarder le devin comme l'être courageux par excellence. Et puis, si le courage est la science de ce qui est à craindre, le courage est donc une science. Or, une science, comme telle, doit être absolue. Elle ne peut se rapporter à l'avenir exclusivement, elle doit embrasser également et l'avenir et le passé et le présent. Mais une pareille science est alors la science de tous les maux et de tous les biens possibles; c'est la science du bien et du mal. Or, la science du bien et du mal est la science de la vertu en

général, tandis qu'on ne voulait définir qu'une des parties de la vertu, savoir, le courage. D'où il suit que si les deux premières définitions restent en deçà du défini et ne l'embrassent pas dans sa totalité, cette dernière le dépasse, d'où il suit encore qu'il n'est pas aisé de savoir au juste ce que c'est que le courage, ni par conséquent d'en donner des leçons; qu'un bon maître est une chose très-rare, et que l'éducation d'un homme est une entreprise périlleuse.

On ne peut méconnaître dans la marche et les détails de ce dialogue le même artifice et le même genre de subtilités dialectiques dont le *Charmide* est parsemé, et l'on est forcé de regretter aussi que l'importance des idées n'y soutienne pas toujours les grâces et la délicatesse de la forme.

LACHÈS,

OU

DU COURAGE.

LYSIMAQUE, MÉLÉSIAS, NICIAS, LACHÈS,
LES FILS DE LYSIMAQUE ET DE MÉLÉSIAS,
SOCRATE.

LYSIMAQUE.

Eh bien! Nicias et Lachès, vous avez vu cet homme qui vient de combattre tout armé. Nous ne vous avons pas dit d'abord pourquoi Mélésias et moi, nous vous engagions à venir assister avec nous à ce spectacle; mais nous allons vous l'apprendre, persuadés que nous pouvons vous parler avec une entière confiance. Bien des gens se moquent de ces sortes d'exercices, et quand on leur demande conseil, au lieu de dire leur

pensée, ils ne cherchent qu'à deviner le goût de ceux qui les consultent, et parlent contre leur propre sentiment. Pour vous, nous sommes persuadés que vous joignez la sincérité aux lumières ; c'est pourquoi nous avons pris le parti de vous consulter sur ce que nous allons vous communiquer. Après ce préambule, j'arrive au fait. Voici nos enfans, celui-là, fils de Mélésias, porte le nom de son aïeul, et s'appelle Thucydide; et celui-ci, qui est à moi, porte aussi le nom de mon père, et s'appelle comme lui Aristide. Nous avons résolu de prendre le plus grand soin de leur éducation, et de ne pas faire comme la plupart des pères, qui, dès que leurs enfans sont devenus un peu grands, les laissent vivre à leur fantaisie. Nous croyons au contraire que c'est le moment de redoubler de vigilance auprès d'eux ; et comme vous avez aussi des enfans, nous avons pensé que vous auriez déjà songé aux moyens les plus propres à les perfectionner; et si vous n'y avez pas encore réfléchi sérieusement, nous voulons vous faire souvenir que c'est une affaire à ne pas négliger, et vous inviter à délibérer en commun sur l'éducation que nous devons donner à nos enfans. Quand même je devrais m'étendre un peu trop, il faut que vous m'entendiez, et que vous sachiez, Nicias et Lachès, ce qui nous a

portés à prendre ce parti. Mélésias et moi nous n'avons qu'une même table, et ces enfans mangent avec nous; mais je vais continuer à vous parler sans réserve, comme je vous l'ai dit au commencement. Nous avons, il est vrai, lui et moi, à entretenir nos enfans de mille actions honorables que nos pères ont faites, soit dans la paix, soit dans la guerre, tandis qu'ils administraient les affaires de la république et celles de nos alliés; mais nous ne pouvons tous deux leur dire rien de semblable de nous, ce qui nous fait rougir devant eux et accuser la négligence de nos pères, qui, aussitôt que nous avons été un peu grands, nous ont laissé vivre au gré de nos caprices, pendant qu'ils donnaient tous leurs soins aux affaires des autres. C'est au moins un exemple que nous montrons à ces enfans, en leur disant que s'ils se négligent eux-mêmes, et s'ils ne veulent pas suivre nos conseils, ils vivront comme nous, sans gloire; au lieu que s'ils veulent travailler, ils se montreront peut-être dignes du nom qu'ils portent. Ils promettent d'obéir, et, de notre côté, nous cherchons les études et les exercices auxquels ils doivent se livrer, pour devenir des hommes distingués. Quelqu'un nous a parlé de cet exercice, disant qu'il était bien à un jeune homme d'apprendre à combattre tout armé.

Il nous a vanté cet homme qui vient de montrer son adresse, et nous a invités à l'aller voir. Nous avons donc jugé à propos d'y venir, et de vous prendre aussi en passant, non-seulement comme spectateurs, mais encore comme conseillers et même comme parties intéressées, à ce qu'il semble : voilà ce que nous avions à vous communiquer. C'est à vous, présentement, à nous aider de vos conseils, soit que vous approuviez ou que vous condamniez l'exercice des armes, soit que vous ayez d'ailleurs une étude ou un exercice à nous recommander pour un jeune homme ; enfin, puisque vous êtes dans le même cas que nous, vous nous direz ce que vous pensez faire à cet égard.

NICIAS.

Pour moi, Lysimaque et Mélésias, j'approuve fort votre résolution, et suis tout prêt à me joindre à vous ; Lachès n'y sera pas, je pense, moins disposé que moi.

LACHÈS.

Tu as raison, Nicias, tout ce que Lysimaque vient de dire de son père et de celui de Mélésias, me paraît parfaitement juste, et s'applique non-seulement à eux, mais aussi à nous et à tous ceux qui se mêlent des affaires publiques ; à presque tous, il nous arrive, comme il disait,

de négliger l'éducation de nos enfans et tous les soins domestiques; tout cela, Lysimaque, est très-bien, mais ce qui m'étonne, c'est que tu nous appelles pour prendre conseil de nous sur l'éducation de ces jeunes gens, et que tu n'appelles pas Socrate; d'abord il est du même dème que toi, et, de plus, il s'occupe sans cesse de découvrir ce que tu cherches, je veux dire les études et les exercices qui conviennent le mieux aux jeunes gens.

LYSIMAQUE.

Que dis-tu, Lachès? Socrate s'occuperait-il de ces matières?

LACHÈS.

Assurément, Lysimaque.

NICIAS.

Je puis te l'assurer aussi bien que Lachès; car encore dernièrement il m'a procuré un maître de musique pour mon fils; c'est Damon, élève d'Agathocle, un homme non-seulement très-distingué dans son art, mais, sous tous les rapports, fort capable de donner d'excellentes leçons à des jeunes gens.

LYSIMAQUE.

Il faut le dire, Socrate, et vous Nicias et Lachès, les hommes de mon âge ne connaissent

guère ceux qui sont plus jeunes, car nous ne sortons presque pas à cause de notre vieillesse; mais toi, ô fils de Sophronisque! si tu as quelque bon conseil à donner à un homme qui est du même dème que toi, ne me le refuse pas: je puis dire que tu me le dois, car le souvenir de ton père est un lien d'amitié entre nous. Lui et moi, nous avons été de tout temps bons camarades et amis, et il est mort avant que nous ayons eu un démêlé. Et puis il me revient à la mémoire, que j'ai souvent entendu ces enfans, causant entre eux à la maison, répéter à tout moment le nom de Socrate; ils en disent tout le bien possible : je ne me suis jamais avisé de leur demander s'ils parlaient du fils de Sophronisque; mais dites-moi, mes enfans, est-ce là ce Socrate dont vous parlez si souvent?

LES ENFANS.

Oui, mon père, c'est lui-même.

LYSIMAQUE.

Par Junon! Socrate, je te félicite de faire ainsi honneur à ton père, cet excellent homme; j'en suis satisfait pour plusieurs raisons, et parce que, devenant amis, ce qui t'appartient me devient propre, comme à toi ce qui est à nous.

LACHÈS.

Oui, vraiment, Lysimaque, ne le laisse pas aller; car, pour moi, je l'ai vu en d'autres occasions faire honneur, non-seulement à son père, mais à sa patrie. A la fuite de Délium, il se retira avec moi, et je t'assure que si tous avaient fait leur devoir comme lui, la république eût sauvé sa gloire, et n'aurait pas essuyé une défaite si honteuse.

LYSIMAQUE.

Tu reçois là, Socrate, un magnifique éloge de gens dignes de foi pour toute chose et particulièrement pour le cas dont il s'agit. Crois que j'ai du plaisir à apprendre que tu jouis déjà d'une si bonne réputation, et mets-moi au nombre de ceux qui te veulent le plus de bien; déjà tu aurais dû de toi-même nous venir voir souvent, et nous compter parmi tes amis; mais au moins commence dès aujourd'hui, puisque nous avons lié connaissance; attache-toi à nous et à ces enfans, pour que notre amitié se conserve en vous. Tu ne t'y refuseras pas, je pense, et de notre côté nous ne te permettrons pas de l'oublier. Mais, pour revenir à notre sujet, qu'en dites-vous? que vous en semble? cet exercice de combattre tout armé mérite-t-il d'être appris par les jeunes gens?

SOCRATE.

Je tâcherai, Lysimaque, de te donner, même sur cela, le meilleur conseil dont je serai capable, et je suis prêt à faire tout ce que tu demanderas; mais comme je suis le plus jeune, et que j'ai le moins d'expérience, il me semble plus juste que j'écoute auparavant ce que diront tes deux amis; après les avoir entendus, je dirai aussi mon avis, si j'ai d'autres idées que les leurs, et j'essaierai de l'appuier de raisons capables de vous le faire goûter. Ainsi, Nicias, que ne commences-tu le premier?

NICIAS.

Je ne m'y refuse pas, Socrate. Il me semble, pour moi, que cet exercice est très-utile aux jeunes gens pour plusieurs motifs. D'abord il les éloigne des autres amusemens qu'ils cherchent d'ordinaire quand ils ont du loisir; ensuite il les rend nécessairement plus vigoureux et plus robustes. Il n'y en a pas un meilleur ni qui demande plus d'adresse et plus de force. Cet exercice et celui de monter à cheval conviennent mieux que tout autre à un homme libre; car on ne peut s'exercer aux combats sérieux auxquels notre devoir de citoyen nous appelle, qu'avec les armes qui servent à la guerre. On en doit tirer encore un grand secours pour

combattre en ligne serrée dans la bataille; mais c'est alors surtout qu'on en sent le prix, quand les rangs sont rompus et qu'il faut se battre seul à seul, soit qu'on poursuive l'ennemi qui fait face et résiste, ou que dans une retraite on ait à se défendre contre un homme qui vous presse l'épée dans les reins. Celui qui est accoutumé à ces exercices, ne craindra jamais un homme seul, ni même plusieurs ensemble, et il l'emportera toujours. D'ailleurs ils inspirent du goût pour un des arts les plus nobles. Quand on saura se battre tout armé, on voudra connaître la tactique et les manœuvres qui ont des rapports avec l'escrime; et arrivé là, l'ambition s'en mêle, et l'on se jette dans toutes les études stratégiques qui conviennent à un général. Or, il est certain qu'il est beau et utile d'apprendre tout ce qui regarde le métier de la guerre, et d'acquérir les connaissances auxquelles ces exercices servent de préludes. A tous ces avantages, nous en ajouterons un qui n'est pas à dédaigner; c'est que cette science rend les hommes plus vaillans et plus hardis dans les combats; et je ne craindrai pas non plus de lui faire encore un mérite, quelque peu considérable qu'il paraisse, de donner à l'homme une meilleure tenue, pour les occasions où sa bonne contenance peut en im-

poser à l'ennemi et l'intimider. Je suis donc d'avis, Lysimaque, qu'il faut faire apprendre aux jeunes gens ces exercices, et j'en ai dit les raisons. Si Lachès est d'un autre sentiment, je serai bien aise de l'entendre

LACHÈS.

Sans doute, Nicias, c'est une chose qui mérite réflexion que de dire de quelque science que ce soit, qu'il ne faut pas l'apprendre ; car, il paraît que c'est une bonne chose de tout savoir ; et si cet exercice des armes est une science, comme le prétendent les maîtres, et comme Nicias le dit, il faut l'apprendre ; mais si ce n'est pas une science, et que les maîtres d'armes nous trompent, ou que ce soit seulement une science fort peu importante, à quoi bon s'en occuper? Ce qui me fait parler ainsi, c'est que je suis persuadé que si c'était une chose de quelque prix, elle n'aurait pas échappé aux Lacédémoniens, qui passent toute leur vie à s'appliquer et à s'exercer à tout ce qui peut à la guerre les rendre supérieurs aux autres peuples. Et quand même elle aurait échappé aux Lacédémoniens, sans doute les maîtres qui se chargent de montrer ces exercices n'auraient pas manqué de s'apercevoir que, de tous les Grecs, les Lacédémoniens sont ceux qui s'occupent le plus des travaux militaires, et qu'un

homme qui serait renommé chez eux dans cet art serait certain de réussir partout, sur cette seule réputation, comme tous les poëtes tragiques qui sont estimés à Athènes. Celui qui se croit un bon poëte tragique, ne court pas de ville en ville autour de l'Attique pour faire jouer ses pièces, mais il vient droit ici nous les apporter, et cela est fort raisonnable; au lieu que je vois ces champions qui enseignent à faire des armes, regarder Lacédémone comme un sanctuaire inaccessible où ils n'osent mettre le pied, tandis qu'ils se montrent partout ailleurs, et surtout chez des peuples qui s'avouent eux-mêmes inférieurs à beaucoup d'autres en tout ce qui concerne la guerre. D'ailleurs, Lysimaque, j'ai déjà vu, à l'œuvre, bon nombre de ces maîtres, et je sais ce dont ils sont capables. Et ce qui doit nous décider, c'est que, par une espèce de fatalité qui semble leur être particulière, jamais aucun de ces gens-là n'a pu acquérir la moindre réputation à la guerre. On voit dans tous les autres arts ceux qui s'y appliquent spécialement, se faire un nom et devenir célèbres; ceux-ci, au contraire, jouent de malheur, à ce qu'il paraît. Ce Stésilée lui-même, que vous avez vu tout-à-l'heure faire ses preuves devant une si nombreuse assemblée, et que vous avez entendu parler si ma-

gnifiquement de lui-même, je l'ai vu ailleurs donner malgré lui un spectacle plus vrai de son savoir-faire. Le navire sur lequel il était ayant attaqué un vaisseau de charge, Stésilée combattait avec une pique armée d'une faux, espèce d'arme aussi originale que celui qui la portait; cet homme n'a jamais rien fait, du reste, que l'on puisse raconter; mais le succès qu'eut ce stratagême guerrier, de mettre une faux au bout d'une pique, mérite d'être su. Comme il s'escrimait de cette arme, elle vint à s'embarrasser dans les cordages du vaisseau ennemi, et s'y arrêta; Stésilée tirait à lui de toute sa force pour la dégager sans pouvoir y réussir. Les vaisseaux passaient tout auprès l'un de l'autre, et lui d'abord courut le long du vaisseau en suivant l'autre sans lâcher prise; mais quand l'ennemi commença à s'éloigner, et fut sur le point de l'entraîner attaché à la pique, il la laissa couler peu à peu dans ses mains, jusqu'à ce qu'il ne la tînt plus que par le petit bout. C'étaient des huées et des sarcasmes, du côté des ennemis, sur cette plaisante attitude; mais quelqu'un lui ayant jeté une pierre, qui tomba à ses pieds, il abandonna la pique, et alors les gens de son navire ne purent eux-mêmes s'empêcher de rire, en voyant cette faucille armée pendue aux cordages du vaisseau ennemi. Il

peut bien se faire pourtant, comme Nicias le prétend, que ces exercices soient bons à quelque chose, mais je vous dis ce que j'en ai vu; et pour finir comme j'ai commencé, si c'est une science peu utile, ou si ce n'en est pas une, et qu'on lui en donne seulement le nom, elle ne mérite pas que nous nous y arrêtions. En un mot, si c'est un lâche qui croit devoir s'y appliquer, et que cette science le rende plus confiant en lui-même, sa lâcheté n'en sera que plus en vue; si c'est un homme courageux, tout le monde aura les yeux sur lui, et, pour peu qu'il lui arrive de faire la moindre faute, la calomnie l'attend; car c'est éveiller l'envie que de se vanter de posséder une pareille science; de sorte qu'à moins de se distinguer des autres par la bravoure, d'une manière merveilleuse, il ne saurait échapper au ridicule celui qui se dirait habile en ce genre. Voilà ce que je pense, Lysimaque, de ces exercices. A présent, comme je le disais d'abord, ne laisse pas échapper Socrate, et prie-le de nous dire son avis à son tour.

LYSIMAQUE.

Je t'en prie donc, Socrate, car nous avons encore besoin d'un juge pour terminer ce différend. Si Nicias et Lachès avaient été de même sentiment, nous aurions pu nous en passer davantage;

mais, tu le vois, ils sont entièrement opposés l'un à l'autre. Il devient alors important d'entendre ton avis, et de savoir auquel des deux tu donnes ton suffrage.

SOCRATE.

Comment, Lysimaque, as-tu envie de suivre ici l'avis du plus grand nombre?

LYSIMAQUE.

Que peut-on faire de mieux?

SOCRATE.

Et toi aussi, Mélésias? et s'il s'agissait de choisir les exercices que tu dois faire apprendre à ton fils, t'en rapporterais-tu à la majorité d'entre nous, plutôt qu'à un homme seul, formé sous un excellent maître aux exercices du corps?

MÉLÉSIAS.

Je m'en rapporterais à ce dernier, Socrate.

SOCRATE.

Tu le croirais plutôt que nous quatre?

MÉLÉSIAS.

Peut-être.

SOCRATE.

Car pour bien juger il faut, je pense, juger sur la science, et non sur le nombre.

MÉLÉSIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Il faut donc, en premier lieu, examiner si quelqu'un de nous est expert dans la chose dont il s'agit, ou s'il ne l'est pas : s'il y en a un qui le soit, il faut s'en rapporter à lui, fût-il seul de son avis, et laisser là les autres; et s'il n'y en a point, il faut en chercher ailleurs; car, Mélésias, et toi, Lysimaque, pensez-vous qu'il s'agisse ici d'une chose peu importante, et non du plus précieux de tous vos biens? C'est de l'éducation que dépend tout le bonheur des familles; elles prospèrent, selon que les enfans sont bien ou mal élevés.

MÉLÉSIAS.

Il est vrai.

SOCRATE.

On ne saurait donc apporter ici trop de prudence.

MÉLÉSIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Comment ferons-nous donc pour reconnaître lequel de nous quatre est le plus habile dans ce qui regarde les exercices? Ne sera-ce pas celui qui les aura appris, qui s'y sera exercé, et qui aura eu les meilleurs maîtres?

MÉLÉSIAS.

Il me le semble.

SOCRATE.

Et avant cela, ne chercherons-nous pas à savoir ce que ces maîtres auront eu à lui enseigner?

MÉLÉSIAS.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Je vais mieux m'expliquer peut-être : il me semble que nous ne sommes pas convenus d'abord positivement de la chose sur laquelle nous délibérons, et sur laquelle nous cherchons lequel de nous est le plus habile ou a eu les meilleurs maîtres.

NICIAS.

Quoi! Socrate, ne s'agit-il pas de l'exercice des armes; s'il faut ou non le faire apprendre aux jeunes gens?

SOCRATE.

Certainement, Nicias; mais celui qui examine s'il convient d'appliquer un remède sur les yeux, crois-tu que l'objet de son examen soit le remède ou les yeux?

NICIAS.

Ce sont les yeux.

SOCRATE.

Et quand on examine si l'on doit ou non

mettre un mors à un cheval, ne s'agit-il pas du cheval plutôt que du mors?

NICIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

En un mot, toutes les fois qu'on délibère sur une chose par occasion et à cause de son rapport avec une autre, la délibération tombe sur cette dernière, et non pas sur celle qui s'y rapporte accidentellement.

NICIAS.

Il est vrai.

SOCRATE.

Il faut donc bien examiner si celui qui nous conseille est habile dans la chose pour laquelle nous le consultons.

NICIAS.

Cela est certain.

SOCRATE.

Et maintenant, nous pouvons dire qu'en délibérant sur l'art que nous devons faire apprendre à ces jeunes gens, c'est à leur ame que se rapporte notre délibération.

NICIAS.

Oui.

SOCRATE.

Alors, il faut chercher parmi nous celui qui

est habile et expérimenté dans la conduite d'une ame, et qui a eu pour cela d'excellens maîtres.

LACHÈS.

Comment, Socrate! n'as-tu jamais vu des gens qui, sans aucun maître, sont devenus plus habiles en bien des choses, que d'autres avec tous les maîtres?

SOCRATE.

Oui, Lachès, j'en ai vu; mais ceux-là auraient beau prétendre qu'ils sont très-habiles, jamais tu n'aurais confiance en eux à moins qu'ils ne t'eussent fait voir auparavant, non pas un, mais plusieurs ouvrages bien faits et bien travaillés dans leur art.

NICIAS.

Tu as raison, Socrate.

SOCRATE.

Puisque Lysimaque et Mélésias nous ont appelés à délibérer avec eux sur leurs enfans, et qu'ils veulent perfectionner leur ame, nous devons, Nicias et Lachès, si nous avons été instruits par d'autres, leur nommer les maîtres que nous avons eus, prouver qu'ils étaient des hommes honnêtes, qu'ils ont formé un bon nombre de jeunes gens à la vertu, et qu'enfin ils nous ont nous-mêmes élevés dans le bien;

ou celui qui prétend n'avoir point eu de maître, doit nous montrer de ses œuvres, et nous faire voir parmi les Athéniens ou les étrangers, les hommes libres ou esclaves, ceux que ses soins ont rendus meilleurs, de l'aveu de tout le monde. Si nous ne pouvons rien de tout cela, il faut envoyer nos amis chercher conseil ailleurs, et ne pas nous exposer, en perdant leurs enfans, aux reproches d'hommes qui nous sont si attachés. Pour ce qui est de moi, Lysimaque et Mélésias, j'avoue, tout le premier, que je n'ai jamais eu de maître dans cet art, quoique je l'aie aimé dès ma jeunesse; mais je n'avais pas de quoi payer les sophistes qui seuls passaient pour être capables de faire de moi un homme de mérite; et je conviens que de moi-même je n'ai pas encore pu le trouver. Que si Nicias ou Lachès l'ont appris ou trouvé d'eux-mêmes, je n'en serai pas surpris; plus riches que moi, ils avaient les moyens de se le faire enseigner, et plus âgés, ils ont pu le trouver : aussi je les crois capables d'instruire un jeune homme; autrement ils n'auraient jamais parlé si hardiment des exercices qui sont utiles ou nuisibles à la jeunesse, s'ils n'étaient bien sûrs de s'y connaître. Je m'en rapporte donc à eux entièrement, mais ce qui m'étonne, c'est qu'ils soient tous deux d'avis opposés;

ainsi, Lysimaque, de même que Lachès t'exhortait à ne pas me laisser aller et à me demander conseil, je te conjure aussi à mon tour, de ne pas laisser partir Lachès non plus que Nicias, presse-les de répondre, et dis-leur : Socrate assure qu'il n'entend rien à ces matières, et qu'il est incapable de décider qui de vous deux a raison; car il n'a point eu de maîtres, et il n'a pas non plus trouvé cet art de lui-même. Mais vous, Nicias et Lachès, dites-nous quel est le meilleur maître que vous ayez rencontré pour l'éducation des jeunes gens. Avez-vous appris ce que vous savez de quelqu'un, ou l'avez-vous trouvé de vous-même? Si vous l'avez appris, dites-nous qui a été votre maître, et qui sont ceux qui se mêlent de donner des leçons en ce genre, afin que si les affaires publiques ne vous laissent pas assez de loisir, nous allions à eux, et qu'à force de présens ou de prières, ou par ces deux moyens à la fois, nous les engagions à prendre soin de nos enfans et des vôtres, de peur qu'ils ne viennent à tourner à mal et à déshonorer leurs aïeux : que si vous avez trouvé cet art de vous-même, voyons vos preuves, citez-nous ceux que vous avez formés par vos soins à la vertu et à la sagesse; mais si vous commencez aujourd'hui pour la première fois à vous mêler d'éducation, prenez

garde que ce n'est pas sur des Cariens * que vous faites votre coup d'essai, mais sur vos enfans et sur ceux de vos amis, et craignez qu'on ne puisse vous appliquer le proverbe du potier : *Commencer son apprentissage sur une jarre* **. Dites-nous donc ce que vous pouvez ou ne pouvez pas faire. Voilà, Lysimaque, ce que je te conseille de leur demander ; ne les laisse pas aller qu'ils ne t'aient répondu.

LYSIMAQUE.

Il me paraît, mes amis, que Socrate a raison. Voyez Nicias, et vous Lachès, si vous voulez satisfaire à toutes ces questions ; car pour Mélésias et moi, ne doutez pas que ce ne soit nous faire un vrai plaisir que de répondre à ce que Socrate demande. J'ai commencé par vous dire qu'en vous appelant à cette délibération, nous avons cru que vous vous seriez déjà occupé de ces matières, d'autant plus que vos enfans ont bientôt, comme les nôtres, l'âge où il faut songer à leur éducation : si donc il n'y a rien qui vous en empêche, examinez la chose avec Socrate, et

* Les Cariens étaient des mercenaires que l'on exposait sans scrupule à la guerre. Voyez le *Scholiaste*.

** La jarre, le tonneau des anciens, était d'argile, et d'un travail assez difficile. Voyez le *Scholiaste*.

dites chacun vos raisons ; car, comme il l'a fort bien dit, nous délibérons sur notre bien le plus précieux. Mais voyons si vous voulez vous rendre à notre prière.

NICIAS.

Je m'aperçois, en effet, Lysimaque, que tu ne connais Socrate que par son père, et que tu ne l'as jamais fréquenté : étant du même dème que lui, tu l'auras vu peut-être dans son enfance auprès de son père, ou au temple, ou dans les assemblées publiques de votre dème ; mais depuis qu'il est devenu homme, il est facile à voir que tu n'as eu avec lui aucun commerce.

LYSIMAQUE.

Pourquoi donc ? Nicias.

NICIAS.

C'est que tu parais ne pas savoir qu'il suffit de causer avec Socrate pour qu'il vous traite comme son parent ; il ne faut qu'entrer en conversation avec lui, quand même on commencerait à parler de toute autre chose, il vous retourne sans relâche, jusqu'à ce qu'il vous amène irrésistiblement à lui parler de vous-mêmes, et à lui dire de quelle manière on vit et comment on a vécu ; et quand une fois on en est là, Socrate ne vous quitte pas qu'il ne vous ait examiné à fond. Je suis déjà accoutumé à sa ma-

nière, je sais qu'il faut absolument en passer par-là, et que moi-même je n'en serai pas quitte à meilleur compte; cependant, Lysimaque, je m'y soumets volontiers; car je ne pense pas que ce soit un mal pour nous, que l'on nous fasse réfléchir aux fautes que nous avons commises ou à celles que nous pouvons commettre; loin de là, je suis convaincu qu'un moyen de s'assurer pour l'avenir d'une vie plus sage, c'est de ne pas redouter cette enquête et de la désirer plutôt, selon la maxime de Solon *, de chercher à s'instruire pendant toute sa vie, et de ne pas croire que la raison viendra d'elle-même avec l'âge. Ainsi, il ne sera pas nouveau ni désagréable pour moi que Socrate me fasse passer à son examen, et je savais presque d'avance que, puisqu'il était ici, il ne serait point question de nos enfans, mais de nous-mêmes. Pour ma part, je le répète, je ne m'oppose pas à ce que Socrate conduise notre entretien comme bon lui semble; il ne te reste qu'à savoir les sentimens de Lachès.

LACHÈS.

Mon opinion, sur ces sortes d'entretiens, est simple, Nicias, ou pour mieux dire, elle ne l'est

* Voyez Plut. *Vie de Solon*. — Brunck. *Analect.* I, 65, et *les Rivaux*, pag. 212 : *Je vieillis en apprenant toujours*

pas, elle est très-diverse. Car parfois on pourrait croire que je m'y plais, tandis que d'autres fois je ne saurais les souffrir. Lorsque j'entends parler de la vertu ou de la science à un homme digne en effet d'être homme, et qui sait se tenir à la hauteur de ses discours, alors c'est pour moi un charme inexprimable, quand je songe que celui qui parle, et les propos qu'il tient, sont entre eux dans une convenance et une harmonie parfaite. Cet homme m'offre l'image d'un concert sublime qu'il ne tire ni de la lyre ni d'aucun autre instrument, mais de sa vie toute entière montée sur le ton le plus pur ; et dans l'harmonieux accord de ses actions et de ses discours, je ne reconnais ni le ton Ionien, ni le Phrygien ni celui de Lydie, mais le ton Dorien, le seul qui soit vraiment grec. Dès qu'il ouvre la bouche, c'est une jouissance pour moi, et l'on dirait à me voir que je suis fou de discours, tant je saisis avidement toutes ses paroles. Mais celui qui fait tout le contraire, plus il parle bien, plus il m'est insupportable, et alors il semble que je déteste les discours. Je ne connais pas encore Socrate par ses paroles, mais j'ai dû commencer à le connaître par ses actions ; et là, je l'ai trouvé digne de tenir les plus beaux discours sans cesser d'être sincère ; et s'il parle bien, j'aurai grand plaisir à l'entendre. Je consens qu'il m'examine, et je ne

serai jamais fâché de m'instruire. Moi aussi, j'adhère au principe de Solon, mais en ajoutant une clause; je veux bien vieillir en apprenant, mais je ne veux rien apprendre que des gens de bien. En effet, il faut qu'on m'accorde que celui qui enseigne doit être homme de bien, afin que ma répugnance à l'entendre ne passe pas pour de l'indocilité; d'ailleurs que le maître soit plus jeune que moi, ou qu'il n'ait pas encore de réputation, et autres choses semblables, je ne m'en soucie guère. Ainsi, Socrate, me voilà prêt, tu peux, comme il te plaira, m'examiner et m'instruire, et apprendre en retour ce que je sais. Ce sont les sentimens que j'ai pour toi, depuis le jour que tu bravas le péril avec moi, et que tu donnas de ta vertu les preuves que l'homme de bien doit en donner. Dis-moi donc tout ce que tu voudras, et que mon âge ne te retienne pas.

SOCRATE.

Nous ne pourrons pas au moins nous plaindre que vous ne soyez bien disposés à délibérer avec nous et à entrer dans le fond de la question.

LYSIMAQUE.

C'est à nous maintenant de commencer, Socrate, car je te regarde comme des nôtres. Vois

donc à ma place, je t'en conjure pour l'amour de ces enfans, ce que nous devons demander à Nicias et à Lachès, et consultez ensemble; car, pour moi, à cause de mon grand âge, j'oublie presque toutes les questions que je voulais faire et une partie de ce qu'on me dit, et quand le discours est un peu trop coupé, alors je ne retiens pas grand'chose. Discutez donc ici entre vous l'affaire dont il s'agit : je vous écouterai avec Mélésias, et après vous avoir entendus, nous ferons ce que vous aurez décidé.

SOCRATE.

Nicias et Lachès, il faut obéir à Lysimaque et à Mélésias. Il ne serait peut-être pas hors de propos d'examiner à fond la question que nous avions posée, savoir, si nous avons eu des maîtres dans cet art, ou si nous avons formé quelques élèves et les avons rendus meilleurs; mais il me semble que voici un moyen qui nous mènera de même au but, et qui peut-être remonte plus au principe de la question. Si nous savons qu'une chose quelconque, communiquée à quelqu'un, le puisse rendre meilleur, et qu'avec cela nous ayons le secret de la lui communiquer; il est évident que nous devons au moins connaître cette chose, puisque nous pouvons indiquer les moyens les plus sûrs et les plus faciles pour l'acquérir. Peut-être n'entendez-vous pas encore

ce que je dis; mais je vais le rendre plus sensible. Si nous savons que la vue étant communiquée aux yeux, les rend meilleurs, et que nous puissions la leur communiquer, il est certain que nous connaissons ce que c'est que la vue, et que nous savons ce qu'il y a de mieux à faire pour la procurer : au lieu que si nous ne savons ce que c'est que la vue, ou l'ouïe, il s'en faudra bien que nous puissions servir de médecins pour les yeux et pour les oreilles, et donner de bons conseils sur les meilleurs moyens de voir et d'entendre.

LACHÈS.

Ce que tu dis là est vrai, Socrate.

SOCRATE.

Nos deux amis ne nous ont-ils pas appelés ici, Lachès, pour aviser avec nous aux plus sûrs moyens de faire naître la vertu dans l'ame de leurs enfans, et de les rendre meilleurs?

LACHÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ne devons-nous donc pas savoir ce que c'est que la vertu? car si nous ignorions absolument ce qu'elle est, serions-nous capables de donner les moyens de l'acquérir à ceux qui nous demanderaient conseil?

LACHÈS.

Il serait impossible, Socrate.

SOCRATE.

Supposerons-nous, Lachès, que nous savons ce qu'elle est?

LACHÈS.

Oui, supposons-le.

SOCRATE.

Mais si nous savons ce qu'est une chose, nous pouvons le dire?

LACHÈS.

Comment ne le pourrions-nous pas?

SOCRATE.

Pour le moment, mon cher Lachès, n'examinons pas encore ce qu'est la vertu en général; ce serait une discussion trop longue peut-être; contentons-nous de rechercher si nous avons une connaissance véritable d'une de ses parties; cet examen sera plus facile et plus court.

LACHÈS.

Je le veux bien, Socrate; faisons comme tu le désires.

SOCRATE.

Mais quelle partie de la vertu choisirons-nous? sans doute ce sera celle qui paraît être

le but qu'on se propose dans cet exercice des armes; et l'on croit communément que le but de cet exercice est le courage.

LACHÈS.

Oui, on le croit.

SOCRATE.

Tâchons d'abord, Lachès, de définir ce que c'est que le courage; après cela nous examinerons par quels moyens ces jeunes gens pourront l'acquérir, autant du moins que l'exercice et l'étude peuvent y servir. Voyons, dis-nous ce que c'est que le courage.

LACHÈS.

En vérité, Socrate, ce n'est pas bien difficile à dire. Qu'un homme garde son rang dans une bataille; qu'il ne prenne jamais la fuite, et fasse tête à l'ennemi, voilà ce que j'appelle être courageux.

SOCRATE.

C'est fort bien, Lachès; mais peut-être est-ce moi qui, en m'expliquant mal, suis cause que tu ne m'as pas répondu dans le sens de ma question.

LACHÈS.

Comment donc? Socrate.

SOCRATE.

Je vais te le dire, si j'en suis capable. L'homme

courageux est, comme tu le dis, celui qui combat l'ennemi en gardant bien son poste.

LACHÈS.

Oui, c'est ce que je dis.

SOCRATE.

Et moi aussi; mais celui qui combat l'ennemi en fuyant et sans garder son poste?

LACHÈS.

Comment, en fuyant?

SOCRATE.

Comme les Scythes, par exemple, qui ne combattent pas moins en fuyant qu'en poursuivant; ou, comme Homère dit en quelque endroit pour louer les chevaux d'Énée, « qu'ils savaient se porter de tous les côtés, habiles à poursuivre et à fuir * ». Et ne loue-t-il pas Énée lui-même, pour avoir su se laisser intimider à propos, puisqu'il l'appelle savant à fuir.

LACHÈS.

Il a bien raison, Socrate; car il parle de chars en cet endroit; et lorsque tu nous parles des Scythes, il s'agit de leur cavalerie; elle combat de cette manière, au lieu que notre infanterie grecque combat comme je le dis.

* Hom. *Iliade*, liv. VIII, v. 107.

SOCRATE.

Excepté pourtant celle des Lacédémoniens; car j'ai ouï dire qu'à la bataille de Platée, ayant affaire à des troupes armées de boucliers, ils ne jugèrent pas à propos de combattre de pied ferme; ils prirent la fuite, et, quand les Perses eurent rompu les rangs, ils se retournèrent à la manière de la cavalerie, et par ce stratagème remportèrent la victoire.

LACHÈS.

Il est vrai.

SOCRATE.

Voilà pourquoi je te disais tout à l'heure que c'était ma faute si tu n'avais pas bien répondu, parce que je t'avais mal interrogé; je voulais savoir ce que c'était que le courage, non-seulement pour l'infanterie, mais aussi pour la cavalerie et pour toutes les manières de faire la guerre, et je n'entendais pas parler uniquement du courage sur le champ de bataille, mais aussi dans les dangers de la mer, dans les maladies, dans la pauvreté, dans la conduite politique; et plus encore dans la lutte contre le chagrin et la crainte, surtout dans celle contre le désir et le plaisir, soit que le courage se montre par la résistance ou par la fuite. Car tu conviendras, Lachès, que le courage s'étend sur toutes ces choses.

LACHÈS.

Certainement, Socrate.

SOCRATE.

Tous ceux qui possèdent ces diverses formes de courage, sont donc vaillans. Les uns font preuve de courage contre le plaisir, les autres contre le chagrin; ceux-là contre le désir, ceux-ci contre la crainte; tandis que d'autres, au contraire, ne leur opposent que la lâcheté.

LACHÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Je voulais justement savoir ce que c'est que chacun de ces deux contraires, le courage et la lâcheté. Commençons par le courage, et tâche de me dire quel est son caractère commun, quelles que soient les occasions où il se développe. Ne comprends-tu pas encore ce que je veux dire?

LACHÈS.

Non, pas encore tout-à-fait.

SOCRATE.

Écoute : si, par exemple, je demandais ce que c'est que la vitesse, que ce soit pour courir, pour jouer des instrumens, pour parler, pour apprendre, et pour mille autres choses un peu remarquables où serait de mise la vitesse des

pieds ou des mains, de la langue, de la voix ou de l'esprit. Comprends-tu cela?

LACHÈS.

Eh bien?

SOCRATE.

Si quelqu'un me demandait : Socrate, qu'est-ce que tu entends par la vitesse, partout où elle se trouve? je lui répondrais que j'appelle vitesse une faculté qui fait beaucoup en peu de temps, aussi-bien en courant qu'en parlant ou en toute autre occasion.

LACHÈS.

Ce serait là une excellente définition.

SOCRATE.

Essaie donc, Lachès, de nous définir de même le courage; dis-nous quelle est cette faculté, toujours la même dans le plaisir et dans le chagrin et dans toutes les autres choses dont nous avons parlé, à laquelle on donne le nom de courage.

LACHÈS.

Il me semble que le courage est une certaine constance de l'âme, puisqu'il faut en donner une définition générale et applicable à tous les cas.

SOCRATE.

Il le faut, sans doute, pour répondre exacte-

ment à la question. Mais cependant il me semble être bien sûr que toute constance ne te paraît pas du courage; et ce qui me suggère cette idée, c'est que je sais que tu mets la valeur au nombre des belles choses.

LACHÈS.

Oui, et des plus belles, sois-en bien persuadé.

SOCRATE.

Ainsi la constance, quand elle est unie avec la raison, est bonne et belle.

LACHÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Et quand elle se trouve jointe à la folie, n'est-elle pas au contraire pernicieuse et funeste?

LACHÈS.

Oui.

SOCRATE.

Appellerais-tu donc beau ce qui serait funeste et pernicieux?

LACHÈS.

Non, Socrate, ce serait mal à moi.

SOCRATE.

Ainsi, tu ne consentiras jamais à donner à cette sorte de constance le nom de courage,

puisqu'elle n'est pas belle, et que le courage est quelque chose de beau?

LACHÈS.

Jamais.

SOCRATE.

La constance jointe à la raison, voilà donc, selon toi, le vrai courage?

LACHÈS.

Il me semble.

SOCRATE.

Voyons : est-ce cette même constance unie à la raison dans certains cas ou dans tous, dans les petites choses comme dans les grandes? Si par exemple, un homme a la constance de dépenser son bien sagement, dans la certitude que ses dépenses lui produiront de grands avantages; l'appellerais-tu un homme courageux?

LACHÈS.

Non, par Jupiter!

SOCRATE.

Supposons un médecin, à qui son fils, ou quelque autre malade, attaqué d'une inflammation de poitrine, demanderait à manger ou à boire, et qui, loin de se laisser fléchir, persisterait constamment à le refuser?

LACHÈS.

Ce n'est pas non plus ce genre de constance que j'appelle du courage.

SOCRATE.

Mais à la guerre, un homme qui serait constant et ferme dans l'action, parce que, calculant prudemment les chances, il saurait qu'il sera bientôt secouru, ou que ses ennemis sont moins nombreux et plus faibles, et qu'il a l'avantage du terrain ; cet homme, dont la constance est fondée sur tous ces calculs, te paraît-il plus courageux que celui qui, dans l'armée ennemie, aurait envie de résister et de garder son poste ?

LACHÈS.

C'est ce dernier qui est le plus courageux, Socrate.

SOCRATE.

Cependant la constance de ce dernier est déraisonnable, comparée à celle de l'autre.

LACHÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Ainsi un bon cavalier, qui dans le combat fera preuve de courage parce qu'il est habile à monter à cheval, te paraîtra moins courageux que celui qui ne connaît pas l'équitation ?

LACHÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Il en sera de même d'un archer, d'un frondeur, et de tous les autres dont la constance serait fondée sur le sentiment de leur habileté.

LACHÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Et des gens qui, sans s'être jamais exercés, auraient la hardiesse de plonger, de se jeter à la nage, ou de s'exposer à tout autre danger, te paraîtraient donc plus courageux que les hommes habiles dans tous ces exercices?

LACHÈS.

Mais, Socrate, qui pourrait prétendre autre chose?

SOCRATE.

Personne qui fût de cet avis.

LACHÈS.

Pour moi, j'en suis certainement.

SOCRATE.

Pourtant, Lachès, la constance de ces gens-là est plus déraisonnable que celle des hommes qui s'exposent au péril, avec les moyens d'y faire face.

LACHÈS.

Il semble.

SOCRATE.

Mais l'audace insensée, et la constance sans la raison ne nous ont-elles pas paru tout à l'heure honteuses et préjudiciables?

LACHÈS.

Il est vrai.

SOCRATE.

Nous étions convenus aussi que le courage est une très-belle chose.

LACHÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et voilà que nous soutenons qu'on peut donner le nom de courage à une chose honteuse et funeste, à la constance dépourvue de raison?

LACHÈS.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Et crois-tu que nous fassions bien?

LACHÈS.

Non, par Jupiter!

SOCRATE.

S'il faut en juger, Lachès, par tes discours, nous ne sommes guère montés l'un et l'autre sur le ton dorien; car, chez nous, les actions ne sont pas en harmonie avec les paroles. A

voir nos actions, on dirait, je l'espère, que nous avons du courage ; mais à nous entendre on n'en jugerait pas de même.

LACHÈS.

Tu as raison.

SOCRATE.

Eh quoi ! trouves-tu que nous devions demeurer dans cet état ?

LACHÈS.

Non, je t'assure.

SOCRATE.

Veux-tu alors que nous nous conformions, pour un moment, à ce que nous disions ?

LACHÈS.

Comment ! et à quoi ?

SOCRATE.

Ne parlions-nous pas de constance ? Si donc tu le veux bien, persistons avec constance dans notre recherche, afin que le courage ne vienne pas se moquer de nous, et nous accuser de ne le pas chercher courageusement, si en effet le courage est dans la constance.

LACHÈS.

Je suis tout prêt, Socrate, et ne me rebuterai point, quoique je sois encore novice dans ces sortes de disputes ; mais je me sens singu-

lièrement animé à poursuivre cette discussion, et véritablement je m'irrite de ne pouvoir pas expliquer ce que je pense; il me semble pourtant que je conçois ce que c'est que le courage, et je ne comprends pas comment il m'arrive de ne pouvoir l'exprimer.

SOCRATE.

Eh bien! mon cher, le devoir d'un bon chasseur, n'est-il pas de poursuivre toujours sans lâcher prise?

LACHÈS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Veux-tu que nous mettions Nicias de notre chasse, peut-être sera-t-il plus heureux?

LACHÈS.

Sans doute, pourquoi non?

SOCRATE.

Viens donc, Nicias, viens aider, si tu le peux, des amis engagés sur une mer orageuse, et hors d'état d'avancer. Tu vois combien nos efforts sont inutiles. Dis-nous donc ce que tu penses du courage, autant pour nous tirer d'embarras, que pour te rendre à toi-même un compte plus exact de ta propre opinion.

NICIAS.

Je m'aperçois aussi depuis long-temps que

vous ne définissez pas bien le courage. Pourquoi ne vous servez-vous pas ici de ce que je t'ai ouï dire si souvent et si bien, Socrate?

SOCRATE.

Et quoi, Nicias?

NICIAS.

Je t'ai souvent entendu dire, qu'on est bon dans les choses auxquelles on est habile, et mauvais dans les choses qu'on ignore.

SOCRATE.

Par Jupiter! ce que tu dis là est vrai, Nicias.

NICIAS.

Or, si l'homme qui a du courage est bon, il est nécessairement habile.

SOCRATE.

As-tu entendu, Lachès?

LACHÈS.

Oui, mais je ne comprends pas trop bien ce qu'il veut dire.

SOCRATE.

Pour moi, je crois le comprendre, il veut dire, j'imagine, que le courage est une science.

LACHÈS.

Quelle science, Socrate?

SOCRATE.

Que ne le lui demandes-tu?

LACHÈS.

C'est ce que je fais.

SOCRATE.

Viens donc, Nicias, et dis-lui quelle science c'est, selon toi, que le courage. Ce ne sera probablement pas celle du joueur de flûte?

NICIAS.

Non.

SOCRATE.

Ni celle du joueur de lyre?

NICIAS.

Non plus.

SOCRATE.

Quelle est-elle donc; et sur quoi roule-t-elle?

LACHÈS.

J'appuie ta demande, Socrate, qu'il dise quelle science c'est.

NICIAS.

C'est, Lachès, la science des choses qui sont à craindre et de celles qui ne le sont pas, à la guerre comme en tout.

LACHÈS.

Voilà une définition bien absurde, Socrate!

SOCRATE.

Pourquoi la trouves-tu ainsi, Lachès?

LACHÈS.

Pourquoi? c'est que la science est toute autre chose que le courage.

SOCRATE.

Nicias prétend que non.

LACHÈS.

Oui, et c'est justement pour cela qu'il ne sait pas ce qu'il dit.

SOCRATE.

Tâchons donc de l'instruire; mais sans l'injurier.

NICIAS.

Ce n'est pas cela; mais Lachès me paraît fort souhaiter que je n'aie rien dit qui vaille, parce que lui-même il ne s'est pas mieux distingué.

LACHÈS.

Il est vrai, Nicias, mais du moins je vais tâcher de te prouver que tu n'as rien dit; car, sans aller plus loin, dans les maladies, les médecins ne connaissent-ils pas ce qui est à craindre? et dans ce cas, crois-tu que les hommes courageux soient ceux qui connaissent ce qui est à craindre; ou appelles-tu les médecins des hommes courageux?

NICIAS.

Non, assurément.

LACHÈS.

Pas plus, je pense, que les laboureurs; ce-

pendant ils connaissent parfaitement ce qui est à craindre pour la culture; et de même tous les artisans connaissent chacun dans leur art ce qui est à craindre et ce qui ne l'est pas, sans en être pour cela plus courageux.

SOCRATE.

Que penses-tu, Nicias, de cette critique de Lachès? Il a l'air pourtant de dire quelque chose.

NICIAS.

Il dit assurément quelque chose, mais rien qui soit exact.

SOCRATE.

Comment cela?

NICIAS.

Il s'imagine que les médecins savent autre chose que de reconnaître ce qui est sain ou malsain; dans le fait ils n'en savent pas davantage. Mais crois-tu, Lachès, que les médecins sachent si la santé est plus à craindre pour tel malade, que la maladie? et ne penses-tu pas qu'il y a bien des malades à qui il serait plus avantageux de ne pas guérir que de guérir? Explique-toi, est-il toujours plus avantageux de vivre, et n'est-il pas souvent préférable de mourir?

LACHÈS.

Quelquefois cela vaut mieux.

NICIAS.

Et celui qui doit préférer de mourir, crois-tu qu'il doive trouver à craindre les mêmes choses que ceux auxquels il serait bon de vivre?

LACHÈS.

Non, sans doute.

NICIAS.

Et qui peut en juger? le médecin, ou tout autre artiste? ou, ne sera-ce pas plutôt celui qui connaît ce qui est à craindre, et que j'appelle courageux?

SOCRATE.

Eh bien! Lachès, comprends-tu cette fois ce que dit Nicias?

LACHÈS.

Oui, j'entends qu'à son compte il n'y a de courageux que les devins; car quel autre qu'un devin, peut savoir s'il est plus avantageux de mourir que de vivre? Mais alors, Nicias, toi-même diras-tu que tu es un devin, ou que tu n'as pas de courage?

NICIAS.

Comment! penses-tu à présent que ce soit l'affaire d'un devin, de connaître ce qui est à craindre et ce qui ne l'est pas?

LACHÈS.

Sans doute, et de qui donc?

NICIAS.

De celui dont je parle, mon cher Lachès; car l'affaire du devin, est de connaître seulement les signes des choses qui doivent arriver, si l'on est menacé de mort, de maladie, de la perte de ses biens, si l'on sera vainqueur ou vaincu à la guerre, ou dans d'autres rencontres; mais, de juger lequel de ces accidents est préférable, un devin en est-il plus capable qu'un autre?

LACHÈS.

Non, Socrate, je ne puis comprendre ce qu'il veut dire; il n'appelle courageux ni le devin, ni le médecin, ni aucun autre, à ce qu'il semble. Peut-être sera-ce quelque dieu? Mais au fait, je vois que Nicias ne veut pas avouer franchement qu'il n'a rien dit, et qu'il se débat et se retourne en tous sens pour cacher son embarras. Toi et moi, Socrate, nous eussions pu, tout à l'heure, en faire autant, et trouver des subterfuges, si nous n'avions cherché qu'à nous sauver de l'apparence d'une contradiction. Si nous étions devant un tribunal, ces artifices pourraient avoir quelque raison; mais dans une conversation comme la nôtre, pourquoi chercher à faire illusion avec des mots vides de sens?

SOCRATE.

Cela ne mènerait à rien, sans doute, Lachès; mais prenons garde si Nicias ne pense pas dire réellement quelque chose, ou s'il ne parle que pour soutenir la discussion. Prions-le donc de s'expliquer plus nettement : si nous trouvons qu'il ait raison, nous nous rangerons à son avis, autrement, nous tâcherons de l'instruire.

LACHÈS.

Continue de l'interroger, Socrate, si cela te fait plaisir; pour moi, je l'ai déjà assez questionné.

SOCRATE.

Rien n'empêche, car je l'interroge pour moi et pour toi.

LACHÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Dis-moi donc, Nicias, ou plutôt dis-nous, car, Lachès et moi, nous faisons cause commune, le courage est, selon toi, la science de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas?

NICIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et cette science ne serait pas donnée à tout le monde, puisque ni le médecin ni le devin

ne la savent, et que, par conséquent, ils n'ont pas de courage, à moins qu'ils n'acquièrent cette science d'autre part. N'est-ce pas là ce que tu avances?

NICIAS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Ce n'est donc pas ici comme dit le proverbe *, gibier de toute laie; et toute laie n'est pas courageuse.

NICIAS.

Non, assurément.

SOCRATE.

Il est évident par-là, Nicias, que tu ne crois pas que la laie de Crommyon ait été courageuse. Je ne dis pas cela pour plaisanter; mais je pense sérieusement que pour soutenir ton opinion, il faut nécessairement que l'on n'admette aucun courage dans les bêtes, ou ce serait accorder aux animaux assez d'intelligence pour qu'un lion, un tigre, un sanglier pussent comprendre des choses que si peu d'hommes comprennent, à cause de leur difficulté. Bien plus, soutenir que le courage est tel que tu le

* *Cela est gibier de toute laie*, ou littéralement : *Une laie comprendrait cela.* Proverbe pour dire qu'une chose est très-facile. Voyez le *Scholiaste*.

dis, c'est admettre que les lions et les cerfs, les taureaux et les singes, ont les mêmes dispositions en fait de courage.

LACHÈS.

Par tous les dieux, ce que tu dis là est très-vrai, Socrate. Dis-nous donc, en bonne foi, Nicias, crois-tu que ces animaux, que nous reconnaissons tous pour courageux, soient plus éclairés que nous, ou oseras-tu, en contradiction avec tout le monde, leur contester le courage ?

NICIAS.

Jamais, Lachès, je n'appellerai courageux un animal ou un être quelconque, qui par ignorance ne craint pas ce qui est à craindre ; je l'appelle téméraire et insensé. Tu crois donc que j'appellerais courageux tous les enfans, qui, par ignorance, ne redoutent aucun péril ? A mon sens, être sans peur, et être courageux, sont deux choses bien différentes. Le courage, uni aux lumières, est très-rare ; mais la témérité et l'audace, l'absence de peur et de lumières, rien n'est plus commun ; c'est le partage de presque tout le monde, hommes, femmes, enfans, animaux. Enfin, ceux que tu appelles courageux avec la multitude, je les appelle téméraires ; les courageux sont ceux qui sont éclairés, et voilà ceux dont je parle.

LACHÈS.

Vois comme il fait lui-même ses honneurs, Socrate, à ce qu'il croit, tandis que ceux qui passent partout pour courageux, il essaie de leur enlever ce titre!

NICIAS.

Pas le moins du monde, Lachès, rassure-toi, car justement je soutiens que tu es éclairé, ainsi que Lamachus *, puisque vous êtes courageux, de même que beaucoup de nos Athéniens.

LACHÈS.

Je n'appuierai pas là-dessus, non que je sois embarrassé de répondre, mais pour que tu n'aies pas lieu de dire que je suis un parfait Exonien **.

SOCRATE.

Ne dis rien, Lachès; je vois bien que tu ne t'es pas encore aperçu que Nicias a appris ces belles choses de notre ami Damon, et que Damon est l'intime de Prodicus, le plus habile de tous les sophistes pour ces sortes de distinctions.

* Il commanda en Sicile avec Nicias et Alcibiade, et y fut tué.

** Exonie était un dème de la tribu Cécropide, qui était passé en proverbe pour la malignité et la médisance. Voyez le *Scholiaste*.

LACHÈS.

Cela est vrai, Socrate, aussi sied-il mieux à un sophiste de faire parade de ces subtilités, qu'à un homme que les Athéniens ont mis à la tête de leurs affaires.

SOCRATE.

Il est pourtant juste, Lachès, qu'un homme chargé des plus grandes affaires ait aussi les plus grandes lumières; c'est pourquoi il me semble que les raisons qui ont pu déterminer Nicias à définir ainsi le courage, méritent quelque attention.

LACHÈS.

Examine-les donc toi-même.

SOCRATE.

C'est ce que je vais faire, mon cher; mais ne pense pas que je te tienne quitte de la part que tu as en commun avec moi dans notre discussion. Fais attention, et prends garde à ce que je vais dire.

LACHÈS.

Je le ferai, si tu le crois nécessaire.

SOCRATE.

Certainement; ainsi, Nicias, reprenons dès le commencement; tu sais que d'abord nous avons regardé le courage comme une partie de la vertu.

NICIAS

Oui.

SOCRATE.

Tu as répondu dans ce sens; or, si elle n'est qu'une partie, il doit y en avoir d'autres parties, qui toutes ensemble sont appelées du nom de vertu?

NICIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Tu reconnais que ce sont les mêmes parties que j'y trouve : outre le courage, je compte encore la sagesse, la justice, et beaucoup d'autres parties; et toi de même, n'est-ce pas?

NICIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Bon, nous voilà d'accord là-dessus; quant aux choses que tu trouves à craindre ou à ne pas craindre, voyons si peut-être tu les entends d'une autre manière que nous. Nous allons te dire ce que nous en pensons; et si tu n'es pas de notre avis, tu nous apprendras le tien. Nous regardons comme une chose à craindre, tout ce qui inspire de la peur; et comme une chose qui n'est pas à craindre, tout ce qui n'inspire aucune peur. Or, la peur ne nous vient ni des maux passés ni des maux présens, mais de

ceux qui nous menacent; car la peur n'est que l'attente d'un mal à venir. N'es-tu pas de mon avis, Lachès?

LACHÈS.

Certainement.

SOCRATE.

Voilà donc notre sentiment, Nicias. Selon nous, ce qui est à craindre, ce sont les maux à venir, et ce qui n'est pas à craindre, ce serait un avenir qui paraîtrait bon, ou du moins qui ne paraîtrait pas mauvais. Est-ce comme cela que tu l'entends toi-même?

NICIAS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Et la science de ces choses, voilà ce que tu appelles le courage?

NICIAS.

Oui.

SOCRATE.

Passons à un troisième point, et voyons si tu seras encore cette fois de notre avis.

NICIAS.

Quel est-il?

SOCRATE.

Je vais te le dire. Nous pensons, Lachès et moi, qu'une science, si elle existe, est absolue

et s'applique également et au passé et au présent et à l'avenir. Par exemple, pour la santé, la médecine qui en est la seule science, n'est pas circonscrite dans tel ou tel temps. Il en est de même de l'agriculture, pour tout ce qui croît sur la terre. A la guerre, vous pouvez témoigner vous-même que la science du général s'étend également sur l'avenir et sur tout le reste ; qu'elle ne croit pas devoir se soumettre à la science du devin, mais au contraire lui commander, comme sachant beaucoup mieux dans tout ce qui regarde la guerre et ce qui arrive et ce qui doit arriver. La loi même ordonne, non pas que le devin commandera au général, mais que le général commandera au devin. N'est-ce pas là ce que nous disons, Lachès?

LACHÈS.

C'est cela même.

SOCRATE.

Et toi, Nicias, conviens-tu aussi avec nous, que la science d'une chose est toujours la même, soit qu'elle juge du passé, du présent, ou de l'avenir?

NICIAS.

Je l'accorde, Socrate, et je le crois comme vous.

SOCRATE.

Et maintenant, ô excellent Nicias! le courage

est la science de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas. Tel est ton avis, je pense?

NICIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et nous sommes convenus que par ce qui est à craindre et ce qui ne l'est pas, il faut entendre les biens ou les maux à venir?

NICIAS.

En effet.

SOCRATE.

Et qu'une science est toujours la même et pour l'avenir et pour tous les temps en général?

NICIAS.

Il est vrai.

SOCRATE.

Le courage n'est donc pas uniquement la science de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas; car elle ne connaît pas seulement les biens et les maux à venir, mais les biens et les maux présens et passés, tous les biens et tous les maux en général, comme les autres sciences.

NICIAS.

Il semble bien.

SOCRATE.

Alors, tu ne nous aurais parlé, Nicias, que de la troisième partie du courage, tandis que

nous voulions connaître le courage dans toute son étendue. Mais d'après ce que tu dis, je présume maintenant qu'outre la science de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas, le courage serait encore, selon toi, la science de tous les biens et de tous les maux, en général. Est-ce bien là cette fois ton opinion, ou que veux-tu dire?

NICIAS.

Oui, c'est là ce que je pense.

SOCRATE.

Mais alors, mon très-cher Nicias, penses-tu qu'il manquât encore quelque partie de la vertu à celui qui posséderait la science de tous les biens et de tous les maux, quels qu'ils soient, passés, présens et futurs? Un tel homme aurait-il encore besoin de la sagesse, de la justice et de la piété, lui qui déjà serait en état d'éviter ou de se procurer tous les maux et tous les biens qui lui peuvent arriver de la part des dieux et des hommes, qui saurait enfin comment s'y prendre en toutes choses?

NICIAS.

Ce que tu dis-là, Socrate, me paraît assez juste.

SOCRATE.

Ce n'est donc pas une partie de la vertu, mais bien toute la vertu que tu nous a définie?

NICIAS.

Il semble.

SOCRATE.

Cependant nous avions dit que le courage n'en est qu'une partie.

NICIAS.

Nous l'avions dit, il est vrai.

SOCRATE.

Mais il n'en va plus ainsi, d'après notre définition actuelle.

NICIAS.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Nous n'avons donc pas trouvé, Nicias, ce que c'est que le courage.

NICIAS.

Non, à ce qu'il paraît.

LACHÈS.

J'ai cru pourtant, mon cher Nicias, que tu ne manquerais pas de le trouver, à voir ton air dédaigneux quand je répondais à Socrate; et j'avais en vérité grand espoir qu'avec le secours de la sagesse de Damon tu en viendrais à bout.

NICIAS.

A merveille, Lachès : tu ne t'embarrasses guère d'avoir paru tout à l'heure ne rien en-

tendre au courage, pourvu que je paraisse aussi peu habile que toi; et il semble qu'il te soit d'ailleurs indifférent de ne pas savoir plus que moi une chose que devrait connaître tout homme qui se croit quelque valeur. Je reconnais bien ici la nature humaine : tu regardes les autres sans faire attention à toi-même. Pour moi, je pense avoir passablement répondu à la question, et s'il reste encore quelque chose à éclaircir, j'espère par la suite en venir à bout et avec le secours de ce Damon, dont tu as cru devoir te moquer sans l'avoir pourtant jamais vu, et avec le secours de beaucoup d'autres habiles gens. Quand je serai bien instruit, je te ferai part de ma science; je ne veux pas te la cacher, car tu m'as l'air d'avoir encore grand besoin d'apprendre.

LACHÈS.

Tu es assurément fort sage, Nicias, toutefois je conseille à Lysimaque et à Mélésias de ne pas s'adresser davantage à toi ni à moi sur ce qui regarde l'éducation de leurs enfans; et s'ils m'en croient, comme je le disais d'abord, ils s'attacheront à Socrate. Si mes enfans étaient en âge, voilà le parti que je prendrais.

NICIAS.

Je n'ai rien à dire à cela; si Socrate veut

bien s'occuper de ces jeunes gens, il ne faut point chercher d'autre maître; et je suis tout prêt à lui confier mon fils Nicérate, s'il consent à s'en charger. Mais quand je lui en parle, il me renvoie à d'autres, et me refuse ses soins. Vois donc, Lysimaque, si tu auras plus de crédit auprès de lui.

LYSIMAQUE.

Cela devrait être au moins, Nicias, car je ferais pour lui ce que je ne ferais pas pour beaucoup d'autres. Qu'en dis-tu, Socrate, te laisseras-tu fléchir, et voudras-tu aider ces jeunes gens à devenir meilleurs?

SOCRATE.

En vérité, il faudrait être bien étrange, pour ne vouloir pas aider quelqu'un à devenir meilleur; et si dans cette conversation j'avais paru fort habile et les autres ignorans, alors vous pourriez avoir raison de me choisir préférablement à tout autre; mais puisque nous nous sommes trouvés tous dans le même embarras, pourquoi accorder la préférence à l'un de nous? il me semble que nous ne la méritons ni les uns ni les autres. Cela étant, voyez si je ne vais pas vous donner un bon conseil : je suis d'avis, chers Athéniens (et personne n'est là pour nous trahir et divulguer notre secret), que nous cherchions tous ensemble le meilleur maître, premièrement pour

nous, qui en avons besoin, et ensuite pour ces jeunes gens, sans épargner pour cela ni soin ni dépense; car de rester dans l'état où nous sommes, c'est cè que je ne puis conseiller. Si quelqu'un se moque de nous, de ce qu'à notre âge nous prenons encore des maîtres, alors, je pense, il faudra nous mettre à l'abri sous l'autorité d'Homère, qui dit en quelque endroit : la honte n'est pas bonne à qui est dans l'indigence*. Et sans faire attention à ceux qui pourraient y trouver à redire, nous aurons soin de nous et de ces enfans.

LYSIMAQUE.

Ce que tu dis là me plaît, Socrate, et pour moi, si je suis le plus vieux, je veux être aussi le plus empressé à m'instruire en même temps que ces jeunes gens. Fais-moi donc ce plaisir, et viens chez moi demain matin sans faute, afin que nous avisions aux moyens d'exécuter ce que nous avons résolu. Maintenant il est temps de nous séparer.

SOCRATE.

Je n'y manquerai pas, Lysimaque, et demain j'irai chez toi de bonne heure, s'il plaît à Dieu.

* Voyez le Charmide, page 295.

NOTES.

NOTES

SUR LE PREMIER ALCIBIADE.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker; les éditions particulières de Nürnberger, 1796; d'Ast, 1809; de Biester, 1780; la traduction latine de Ficin; la traduction allemande de Schleiermacher; les *Eclogæ Cornarii*, le *Specimen criticum* de Van-Heusde; enfin les commentaires de Proclus et d'Olympiodore.

Dacier et Dugour ont traduit en français ce dialogue.

Page 3. — **Le sujet de ce dialogue est en effet la nature humaine, ou la connaissance de soi-même, considérée comme le principe de toute perfection, de toute science, et particulièrement de la science politique.**

Tiedemann (*Argumenta in Platon.* p. 130) : *Quod autem dialogum hunc de natura hominis rescripserunt, ridiculi prorsus fuerunt antiquiores Platonis explana-*

tores, quum ad Alcibiadem omnia referantur. Ces anciens interprètes de Platon qui ne croient pas que le but de l'Alcibiade soit aussi futile que le veut Tiedemann, sont Proclus et Olympiodore. Leurs commentaires sont peu connus, et contiennent des choses intéressantes. J'en donnerai ici quelques extraits.

1° Le commentaire de Proclus sur l'Alcibiade était inédit, il y a quelques années. Je l'ai publié dans ma collection de tous les écrits inédits de Proclus (*Procli Opera inedita*, Parisiis, 1820, chez Levrault), et M. Creuzer l'a publié presque en même temps avec le commentaire d'Olympiodore sur le même dialogue.

Proclus, dans son introduction, part du principe que la connaissance de soi-même est le fondement de toute philosophie, et voulant rechercher quel est le dialogue de Platon par lequel il faut commencer l'étude de la philosophie platonicienne, il trouve que ce dialogue est sans contredit l'Alcibiade, puisque l'Alcibiade traite de la connaissance de soi-même. D'où l'on peut conclure que réellement le professeur Athénien, dans l'explication et l'enseignement du platonisme, débutait par un commentaire sur l'Alcibiade. (*Procli Opera*, t. II, p. 17.)

Proclus dit que l'Alcibiade avait eu avant lui beaucoup et de célèbres commentateurs : Ἄλλων πολλῶν καὶ κλεινῶν ἐξηγητῶν λόγοι. Malheureusement il ne les nomme pas.

Ces commentateurs ne s'entendaient pas sur le but de l'Alcibiade. Προθέσεις οἱ μὲν ἄλλας, οἱ δὲ ἄλλας αὐτοῦ γεγράφασιν. (Pag. 17 et 18.)

Il paraît que ces commentateurs avaient considéré l'Alcibiade, les uns historiquement et relativement à Alcibiade, les autres sous le rapport de la rhétorique et de la dialectique, d'autres encore sous le rapport religieux et mythologique, parce qu'il y est traité du démon de Socrate et de la contemplation de l'essence divine. Ces trois points de vue sont en effet dans l'Alcibiade, mais non comme buts du dialogue. Car on ne peut traiter des dieux qu'en analysant l'essence divine; la rhétorique et la dialectique sont de simples moyens; et Platon se sert de l'histoire, et ne sert pas l'histoire.

L'Alcibiade étant le point de départ de toute philosophie, c'est sans doute pour cela, dit Proclus, que Iamblique lui donne le premier rang, *le met à la tête des dix dialogues, dans lesquels, selon lui, est concentrée toute la philosophie de Platon.* (Pag. 29). *Mais quels sont ces dix dialogues fondamentaux, quel est leur ordre, et comment contiennent-ils tous les autres, c'est ce que nous avons expliqué ailleurs.*

En vérité, nous ne savons pas où. Et M. Creuzer qui a donné, de son côté, le commentaire de Proclus n'en dit rien non plus. D'une autre part, où Iamblique a-t-il parlé de l'Alcibiade? Est-ce dans un

ouvrage *ex professo*, qui serait perdu? Nul auteur ne parle de cet ouvrage. Est-ce dans un autre écrit, par occasion? A la bonne heure; mais dans les ouvrages conservés, rien ne s'y rapporte. Au reste, il paraît qu'Iamblique avait traité, sinon spécialement, du moins très-longuement de l'Alcibiade, puisque Proclus, lorsqu'il en vient à la division du dialogue, après avoir critiqué les divisions des autres commentateurs qu'il ne nomme pas, comme trop superficielles et n'étant pas tirées du fond même du sujet, se décide pour la division d'Iamblique, la division en trois grands points, auxquels se rapporte tout le reste.

Ces trois points, le but fondamental du dialogue, savoir la connaissance de soi-même, préalablement fixé, sont :

1° l'art de retrancher les erreurs de l'esprit qui s'opposent à la vraie connaissance de nous-mêmes ;

2° l'art de retrancher les passions qui troublent la conscience, et s'opposent à la vertu, et par-là à la vue distincte de nous-mêmes ;

3° l'art de revenir sur soi, de s'élever par tous les degrés de la conscience à la contemplation de l'essence de l'ame, et l'art de retenir et d'épurer cette contemplation.

Tout dépend de ces trois points, qui dépendent eux-mêmes du but principal.

Proclus énumère ensuite (pag. 38) dix points secondaires, qu'il appelle συλλογισμοὶ, arguments, lesquels développent en détail les trois points généraux et remplissent tout le dialogue.

II. *Olympiodorus in Alcibiad. Frankfurt.* 1821. Il est fâcheux que le commentaire de Proclus n'aille pas, dans tous les manuscrits existans, au-delà de la moitié de l'Alcibiade. Mais il paraît qu'Olympiodore avait le commentaire complet de Proclus, car il rapporte l'opinion contradictoire de Proclus et de Damascius sur le αὐτὸ τὸ αὐτὸ et l'αὐτὸ τὸ ἕκαστον, passage que n'atteint pas le fragment de Proclus que nous avons.

C'est dans Olympiodore, pag. 3, que se trouve la mention d'un grand et d'un petit Alcibiade. Voici la phrase : ἐπιγέγραπται Ἀλκιβιάδης μείζων ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως· μείζων δὲ, ἐπειδὴ ἐστιν ἄλλος Ἀλκιβιάδης ὁ ἐλάττων, ὥσπερ Ἱππίας μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. Je crois que c'est ici le seul endroit de l'antiquité, avec la vie de Platon de Diogène Laërce, où il soit question d'un grand et d'un petit Hippias, d'un grand et d'un petit Alcibiade. Il ne faut pas oublier que Proclus, dans son commentaire sur l'Alcibiade, ne dit pas un mot d'un second Alcibiade, silence bien étrange s'il l'eût connu, ou s'il l'eût jugé de Platon. C'est encore ici, je crois, le seul endroit, avec Diogène Laërce, où se trouve la seconde inscription du dialogue : ἢ περὶ ἀνθρώπου

φύσεως. Les Éditt. de Deux-Ponts T. V. p. 342, croient que c'est de là que ce titre a passé dans tous les manuscrits de Platon. Buttmann est de cet avis. Olympiodore cite de nouveau cette seconde inscription de l'Alcibiade, pag. 177.

Il y a trois points dans ce dialogue, dit Olympiodore : ἐγὼ, τὸ ἐμὸν, τὰ τοῦ ἐμοῦ, le moi, ce qui est à moi, ce qui appartient à ce qui est à moi. Mais il convient que le but suprême du dialogue est celui que fixe Proclus, ἐστὶ περὶ τοῦ γνῶναι ἑαυτόν. (P. 3.) Et il cite le chapitre de Plotin (Ennead. I. 1.), τί τὸ ζῶον, τίς ὁ ἄνθρωπος, comme un commentaire de l'Alcibiade. (Pag. 9.) Partout dans son introduction il se réfère à Proclus, et à Damascius, qui diffère de Proclus en ce qu'il pense que le but de l'Alcibiade est bien τὸ γνῶναι ἑαυτὸν, mais πολιτικῶς, c'est-à-dire, la connaissance de soi-même sous un point de vue pratique et politique, parce que Platon définit l'homme ψυχὴ κεχρημένη ὀργάνῳ τῷ σώματι, et qu'il n'y a que l'homme pratique, politique, qui ait affaire avec des instrumens matériels, avec le corps. — Olympiodore est de cet avis : et je l'ai adopté dans mon argument.

Une des raisons qui recommandent le plus ce commentaire, outre une vie de Platon depuis long-temps publiée, c'est qu'il nous révèle l'existence de plusieurs ouvrages perdus sur le premier Alcibiade, parmi les-

quels il faut mettre au premier rang celui de Damascius qui, à ce qu'il paraît, embrassait réellement en détail tout le dialogue de Platon, car Olympiodore le cite sur un grand nombre de passages de l'Alcibiade placés à d'assez grands intervalles dans le dialogue. Voyez Olympiodore, pag. 95, 105, 106, 126, et encore p. 203 et 204. L'opinion générale de Damascius sur le but de l'Alcibiade, est la même que celle de Proclus, avec la nuance que nous avons indiquée plus haut. — Olympiodore cite encore deux commentaires, l'un d'Harpocration, et l'autre de Démocrite.

Il dit, pag. 48 et 49 : Ἐνταῦθα γενόμενος ὁ Ἀρποκρατίων καὶ καλῶς προσεσχηκὼς τῷ ῥητῷ, γραμμικαῖς ἀνάγκαις ἔδειξε.... Ἐνταῦθα semble indiquer un commentaire qui embrassait toutes les parties de l'Alcibiade.

Il cite, p. 205 et 206, l'opinion de Démocrite sur un point assez délicat. Mais rien n'indique un commentaire en forme. Ce Démocrite paraît être celui dont parlent Porphyre dans la vie de Plotin, et Runhkenius dans sa dissertation sur Longin, c. 4.

Je ne quitterai point l'ouvrage d'Olympiodore sans en rapporter une phrase importante et belle : Δεῖ νομίζειν ὅτι προπυλαίοις ἔοικεν οὗτος ὁ διάλογος· καὶ ὥσπερ ἐκεῖνα τῶν ἀδύτων προηγοῦνται, οὕτω καὶ τὸν Ἀλκιβιάδην προπυλαίοις χρὴ ἀπεικάζειν, ἀδύτοις δὲ τὸν Παρμενίδην. *On peut comparer ce dialogue aux*

Propylées. Comme elles conduisent au Sanctuaire, de même l'Alcibiade introduit dans le Sanctuaire de la philosophie platonicienne, et ce Sanctuaire est le Parménide.

Page 8. — Tel est l'homme, le principe individuel, τὸ αὐτὸ ἕκαστον; mais pour le bien connaître, il ne suffit pas de le considérer en lui-même, de le suivre dans ses actes et ses applications à tout ce qui n'est pas lui; il faut le considérer de plus haut, et le rapporter lui-même à son propre principe, à l'essence universelle dont il émane, αὐτὸ τὸ αὐτό.

La marche du dialogue est un peu plus embarrassée que celle de l'argument. Socrate avance que l'on ne peut connaître l'essence particulière de l'homme qu'en connaissant l'essence universelle des êtres. Cependant il examine d'abord l'essence particulière de l'homme assez en détail; ensuite il revient à sa première proposition, et passe de l'étude de l'ame à la contemplation de la divinité, ou du moins à la démonstration que cette contemplation est le complément nécessaire de la connaissance de l'homme. Cette dernière partie est bien faible, vague et obscure. Quant à l'explication que nous donnons des expressions célèbres, τὸ αὐτὸ ἕκαστον, et αὐτὸ τὸ αὐτό, elle n'est pas très-éloignée

de celle qu'en ont donné Proclus et Damascius, selon Olympiodore. Il est véritablement à regretter que nous soyons privés du commentaire de ces deux savans et profonds interprètes de Platon. Leur disciple Olympiodore rapporte très-succinctement leur opinion. Voici le passage d'Olympiodore (édit. Francf. p. 203-205) : « Cherchons ce qu'entendent Proclus et Damascius par τὸ αὐτὸ ἕκαστον, et αὐτὸ τὸ αὐτό. Proclus entend par αὐτὸ τὸ αὐτὸ l'ame intelligente, τὴν λογικὴν ψυχὴν, et par τὸ αὐτὸ ἕκαστον, l'individu, τὸ ἄτομον... Et il réfute l'opinion de l'école péripatéticienne qui ne voit dans l'individu que le résultat d'une combinaison d'accidens; il prouve qu'un individu n'est pas une collection. . . . . Damascius appelle τὸ αὐτὸ ἕκαστον l'ame, considérée comme agent, et comme agent social, en tant qu'elle se sert du corps comme d'instrument; et par αὐτὸ τὸ αὐτὸ il entend l'ame parvenue au plus haut degré de la pureté et de la science, laquelle ne se sert plus d'instrument corporel. L'interprétation de Damascius est plus scientifique; celle de Proclus plus littérale et plus conforme au texte.... »

On voit que l'un et l'autre interprète, pour expliquer αὐτὸ τὸ αὐτὸ, ne sortent pas de l'ame et de ses facultés plus ou moins élevées. C'est pourtant ce qu'il faut faire de toute nécessité pour trouver l'essence absolue des choses (Alcibiade, page 113); et quoique ce soit toujours dans l'ame que l'ame re-

garde, ce qu'elle y voit n'est pas elle, mais l'essence de ce qui est divin, Dieu et la sagesse (page 123); car je lis avec tous les manuscrits θεὸν καὶ φρόνησιν, et non pas, comme le veut Heusde, σοφίαν καὶ φρόνησιν, ni comme le veut Ast, νοῦν καὶ φρόνησιν. La glose d'Eusèbe et de Stobée suppose θεόν. Dans l'explication de Proclus, τὸ αὐτὸ ἕκαστον a été pris pour τὸ ἄτομον, l'individu; or, αὐτὸ τὸ αὐτὸ doit en être l'opposé. Quel peut donc être l'opposé de l'individu, c'est-à-dire, du moi? Évidemment la force absolue ou la substance, d'où dérive la force limitée de l'homme et qui lui sert de type et d'exemplaire éternel, sans la connaissance intime duquel le *moi* ne peut savoir quelle est sa véritable essence. Et malgré l'autorité du passage d'Olympiodore, il semble que c'est bien là ce qu'exprime cette phrase de Proclus, dans le fragment conservé (édition de Paris, t. 2, p. 54) : Ὅθεν δὴ καὶ ὁ Σωκράτης ἐπὶ τέλει τοῦ διαλόγου τὸν εἰς ἑαυτὸν ἐπιστραφέντα καὶ ἑαυτοῦ γενόμενον θεωρὸν ἐντεῦθεν καὶ τὸ θεῖον ἅπαν κατόψεσθαί φησι, καὶ διὰ τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφῆς ὥσπερ βαθμοῦ τινος ἀναγωγοῦ μεταστήσεσθαι πρὸς τὴν τοῦ θείου περιωπὴν καὶ εἰς τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον ἑαυτοῦ ἐπανάξειν στροφήν.

Page 34. — Par conséquent tu auras toujours en vue la justice dans tes discours?

Πρὸς ταῦτ᾽ ἄρα καὶ σὺ τὸ δίκαιον τοὺς λόγους ποιήσει;
(Bekker, *Partis secundæ*, *vol. tertium*, p. 312.)

H. Etienne propose πρὸς τοῦτ᾽, en rapportant τοῦτ᾽ à τὸ δίκαιον, et Schleiermacher semble avoir traduit sur cette leçon : *Also in Bezug hierauf, auf das Gerechte, würdest auch du deine Rede stellen?* — Nuremberg retranche τὸ δίκαιον. Bekker a conservé, avec raison, πρὸς ταῦτ᾽, d'après Proclus. Il faut traduire, selon moi, non pas *in his* avec Ficin, mais *propterea*, et prendre τὸ δίκαιον adverbialement.

Page 40. — Oh! pour la langue, mon cher, le peuple est un très-excellent maître, et l'on aurait grande raison de louer ses leçons dans ce genre. — Alcib. Pourquoi? — Socr. Parce qu'il a dans ce genre tout ce que doivent avoir les meilleurs maîtres.

Ἀλλ᾽, ὦ γενναῖε, τούτου μὲν ἀγαθοὶ διδάσκαλοι οἱ πόλλοί, καὶ δικαίως ἐπαινοῖντ᾽ ἂν αὐτῶν εἰς διδασκαλίαν. — Αλκ. τί δή; — Σωκ. Ὅτι ἔχουσι περὶ αὐτὰ ἃ χρὴ τοὺς ἀγαθοὺς διδασκάλους ἔχειν. (Bekker, p. 315, 316.)

Proclus donne : καὶ δικαίως ἐπαινοῖτ᾽ ἂν αὐτῶν ἡ διδασκαλία. Αὐτῶν se rapporterait alors à οἱ πολλοί, et Schleiermacher adopte cette leçon. Mais, avec Bekker,

je conserve celle des manuscrits, et la suite prouve bien dans quel sens il faut entendre αὐτῶν. Car Alcibiade demandant à Socrate, pourquoi on ferait bien de le louer (le peuple) pour son enseignement sur *cela*, Socrate répond, parce qu'il est sur *cela*, c'est-à-dire sur la langue, comme doit être un bon maître.

PAGE 123. — SOCR. Se connaître soi-même, c'est la sagesse, comme nous en sommes convenus.

Après ces mots, on trouve dans Eusèbe, Préparat. Evangel. IX, 227, ce qui suit : « Et comme les miroirs sont plus nets, plus purs et plus brillans que ce qui en tient la place dans l'œil, de même Dieu est par sa nature plus brillant et plus pur que ce qu'il y a de meilleur dans notre ame. — ALCIB. Il paraît bien, Socrate. — SOCR. C'est donc en regardant en Dieu, que nous nous servirons du plus beau miroir, où l'ame humaine puisse contempler le modèle de sa vertu ; et ainsi nous arriverons à nous voir et à nous connaître nous-mêmes parfaitement. — ALCIB. En effet. »

Cette addition, écrite dans un style qui ne ressemble guère à celui de Platon, trouble le cours naturel du dialogue, et n'a paru à tout le monde qu'une interpolation manifeste.

NOTES

SUR LE SECOND ALCIBIADE.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker; l'édition partielle de Biester, avec les notes de Gedike, Gottleber et Schneider, Berlin, 1780; l'édition de Nürnberger, 1796, les notes de M. Ullrich, Berlin, 1821; Ficin et Schleiermacher.

Dacier a traduit en français ce dialogue.

Page 150. — Tu vois donc qu'il n'est pas sûr d'accepter au hasard ce qui se présente. — Et plus bas S. 157: Car ce n'était pas à celui-là, mais à Périclès seul que tu en voulais.

Les éditions : Ὁρᾷς οὖν ὡς οὐκ ἀσφαλὲς οὔτε τὰ διδόμενα εἰκῇ δέχεσθαί σε. — Οὐ γὰρ δή που τὸν ἐντυχόντα, ἀλλ' αὐτὸν ἐκεῖνον ὃν ἠβούλου.

Bekker (*Partis primæ vol. secund.* pag. 278-288) retranche σε et ὃν malgré tous les manuscrits. Sans croire ce retranchement absolument indispensable dans le texte, je m'y suis conformé dans la traduction.

PAGE 151. — Archélaüs, roi de Macédoine....

Archélaüs ne fut assassiné qu'après la mort de Socrate. Tout le monde a remarqué cet anachronisme.

PAGE 153. — Puissant Jupiter....

Quel est l'auteur de cette prière?

PAGE 154. — Assurément je ne t'accuserai pas de vouloir te porter contre ta mère aux fureurs d'un Oreste.... (BEKKER pag. 282).

Peut-être n'est-il pas inutile d'expliquer un peu la marche générale de tout ce passage. Pour prouver que l'ignorance n'est pas toujours un mal, Socrate va dire à Alcibiade : Je ne t'accuse pas de vouloir tuer ta mère; mais j'en fais la supposition. Dans ce cas, si tu ne la reconnaissais pas, l'ignorance t'empêcherait de la tuer; donc l'ignorance qui t'épargne un crime, n'est pas un mal. Mais à peine Socrate a-t-il dit : Je ne t'accuse pas de vouloir tuer ta mère, Alcibiade s'écrie et l'interrompt. Alors Socrate ne prend pas une route aussi directe, et il va à son but par un circuit. Il fait de nouveau convenir Alcibiade que l'ignorance est un mal (et dans cette intention il est évident que : κακὸν ἄρα ἐστὶν ἡ τοῦ βελτίστου ἄγνοια καὶ τὸ ἀγνοεῖν τὸ βέλτιστον veut dire : l'ignorance est donc un mal; soit que τὸ ἀγνοεῖν τὸ

βέλτιστον soit une glose ou une répétition) ; ensuite pour ne pas s'exposer à le choquer encore, il ne suppose pas qu'il veuille tuer sa mère, mais seulement son tuteur Périclès. Eh bien, dans ce cas, si tu ne le reconnaissais pas, tu ne le tuerais pas, donc l'ignorance n'est pas un mal.

Page 156. — S'il t'était monté, tout d'un coup, dans la tête, croyant bien faire, d'aller tuer Périclès, ton tuteur.

Εἴ σοι αὐτίκα μάλα παρασταίη, οἰηθέντι βέλτιον εἶναι, Περικλέα.... (Bekker, p. 283).

Périclès étant mort à l'époque où ce dialogue peut avoir eu lieu, si l'on traduit παρασταίη par le présent, *s'il te prenait l'idée....* c'est un nouvel anachronisme que tout le monde a reproché à l'auteur de ce dialogue, et qui en vérité est bien surprenant dans l'écrivain le plus médiocre, les rapports chronologiques de Périclès, d'Alcibiade et de Socrate étant parfaitement connus et n'ayant pu tromper personne. J'ai donc préféré, sans y attacher beaucoup d'importance, traduire avec Dacier par le passé : *s'il t'eût pris l'idée... s'il t'était monté tout d'un coup dans la tête....*

Page 158. — Si tu veux prendre la peine d'examiner ce que je vais te dire, tout absurde que

cela soit en apparence, peut-être conviendras-tu qu'il en est ainsi.

Je lis : Ἔτι τοίνυν εἰ βούλει τὸ μετὰ τοῦτο ἐπισκοπεῖν, ἄτοπον ὂν, ἴσως ἄν σοι δόξειεν εἶναι.

Bekker (pag. 284) avec Schleiermacher : ἄτοπον ἂν ἴσως σοι δόξειεν εἶναι ; ce qui fait un contre-sens, comme l'a très-bien vu M. Ullrich, qui propose avec Buttmann εἰκὸς ἴσως ἂν.... si l'on ne préfère donner à εἶναι la même valeur qu'à εἰκὸς εἶναι, comme on dit en français *cela est*, pour *cela est vrai*.

Pages 163, 164.—Si donc quelqu'un fait ce qu'il sait ou croit savoir, il en résulte un grand avantage et pour l'état et pour lui-même.

Οὐκοῦν κἂν μὲν πράττῃ ἃ τις οἶδεν ἢ δοκεῖ εἰδέναι, παρέπεται δὴ τὸ ὠφελίμως καὶ λυσιτελούντως ἡμᾶς ἕξειν καὶ τῇ πόλει καὶ αὐτὸν αὑτῷ ;

Schleiermacher remarque très-bien que cette phrase ne convient pas au but général du dialogue ; et c'est probablement ce qui a fait ajouter à Ficin *addit autem scientiam optimi*. Bekker lit (p. 128) παρέπηται δὲ au lieu de παρέπεται δὴ, mais je n'entends pas alors l'économie de la phrase. Dacier qui suit Ficin, traduit comme s'il y avait παρέπηται δὲ ἡ τοῦ βελτίστου ἐπιστήμη,

τὸ ὠφελίμως καὶ λυσιτελούντως ἡμᾶς ἕξειν (sous-entendu δεῖ) καὶ τῇ πόλει καὶ αὐτὸν αὑτῷ.

Pages 165, 166. — Car sans elle et moins l'ame a reçu préalablement de salutaires instructions relativement aux richesses, à la santé, et aux autres avantages de ce genre, plus elle est en péril de faire de grandes fautes.

Ἄνευ γὰρ ταύτης ὅσῳπερ ἂν μὴ πρότερον ἐπουρίσῃ τὸ τῆς ψυχῆς ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν, ἢ σώματος ῥώμην ἢ καὶ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, τοσούτῳ μείζω ἁμαρτήματα ἀπ' αὐτῶν ἀναγκαῖόν ἐστι, ὡς ἔοικε, γίγνεσθαι (Bekker, p. 289.)

Schneider et Schleiermacher retranchent μὴ πρότερον. Ullrich frappé de l'unanimité des manuscrits et de l'autorité du texte de Bekker, essaye de faire un sens avec μὴ πρότερον : plus l'ame n'a pas été d'avance bien disposée, bien disciplinée relativement... *richtig gestimmt, gehörig geordnet...* J'adopte cette explication, et je regarde ὅσῳπερ ἂν comme le développement de ἄνευ ταύτης ; c'est aussi probablement pourquoi Bekker ne met point de virgule avant ὅσῳπερ ἄν.

Pages 169, 170. — Je veux à ce propos te dire une autre histoire que j'ai entendu raconter une fois à quelques vieillards. Les Athéniens

étant entrés en guerre avec les Lacédémoniens, il arriva qu'ils furent toujours battus dans tous les combats qui se donnèrent sur mer et sur terre. Affligés de ce malheur, et cherchant les moyens d'en prévenir le retour, après bien des délibérations, ils crurent que le meilleur expédient était d'envoyer consulter l'oracle d'Ammon....

Il ne peut s'agir de la guerre du Péloponnèse que Socrate avait vue lui-même toute entière. De quelle guerre est-il donc question ici? Cette ambassade à Ammon de la part des Athéniens paraît aussi fort bizarre, et les témoignages historiques n'en font pas mention.

NOTES
SUR L'HIPPARQUE.

J'AI eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, l'édition particulière de Boëck, Heidelberg, 1818, Ficin et Schleiermacher.

J'aurais désiré me servir plus souvent de la traduction française de M. Fortia d'Urban; mais cette traduction est véritablement pleine de contre-sens graves; et d'ailleurs le traducteur n'a pas une manière fixe de rendre les expressions fondamentales de ce dialogue, comme ἀξιοῦν κερδαίνειν et οἴεσθαι κερδαίνειν et οἴεσθαι δεῖν κερδαίνειν, ζημιοῦσθαι et ὠφελεῖσθαι, ἀξία et κέρδος. Quant à ces deux expressions, ἀξιοῦν κερδαίνειν et οἴεσθαι δεῖν κερδαίνειν, la différence consiste en ce que ἀξιοῦν suppose de plus que οἴεσθαι δεῖν une réflexion approfondie, un rapport à la convenance morale, tandis que οἴεσθαι δεῖν n'exprime qu'une simple chance de succès. Δεῖν souvent n'a pas plus de force. Schleiermacher ne paraît pas avoir bien saisi cette différence. Il traduit δεῖν par *müssen* qui

exprime la convenance morale, et ἀξιοῦν par *mögen* qui marque la simple possibilité. L'anonyme avance que les hommes cupides sont ceux qui se permettent de gagner, qui croient pouvoir légitimement gagner (ἀξιοῦσι κερδαίνειν) sur de mauvaises choses, et Socrate l'amène peu à peu à regarder simplement ces hommes comme de mauvais calculateurs qui se trompent sur les chances de succès (οἴονται δεῖν κερδαίνειν), et plutôt comme des fous que comme des fripons : telle est la marche du dialogue.

J'adopte aussi toutes les petites corrections que Schleiermacher le premier a faites au texte de ce dialogue, corrections reçues par Boëck, et introduites dans le texte par Bekker, soit que Bekker les ait jugées incontestables en elles-mêmes, ou qu'il les ait trouvées dans les manuscrits; telles que ἀξιοῦν au lieu de ἄξιον, παιδεύειν au lieu de πείθειν, τοῦτο au lieu de τούτῳ, ἐπιγέγραπται pour ὃ ἐπιγέγραπται; de plus, la correction de Boëck : ὡς ἀληθῶς εἰπέ· ἆρ' ἐστὶν, pour ὡς ἀληθῶς, εἴπερ ἐστίν.

Page 201. — Socr. Si quelqu'un a donné une demi-livre d'or, et qu'il ait reçu le double de ce poids en argent, sera-ce une perte ou un gain? — L'anon. Une perte certainement, Socrate; car l'or lui revient à deux au lieu de douze.

Φέρε γάρ, ἐάν τις χρυσίου σταθμὸν ἥμισυν ἀναλώσας διπλάσιον λάβῃ ἀργυρίου, κέρδος ἢ ζημίαν εἴληφεν;

ET. — Ζημίαν δή που, ὦ Σώκρατες· ἀντὶ δωδεκαστασίου γὰρ διστάσιον αὐτῷ καθίσταται τὸ χρυσίον.

(Bekker, *Partis primæ volumen secundum*, p. 244.)

Je traduis σταθμὸν, *pondus*, par *livre*. — Il paraît que le rapport de la livre d'or à celle d'argent à Athènes était alors de 12 à 1, et non de 15 à 1, comme l'avait prétendu M. Garnier (Mémoires sur les Monnaies de compte. Paris, 1817). Ce passage a été expliqué et mis à profit par M. Letronne, dans sa réponse à M. Garnier. Voy. *les Considérations générales sur l'évaluation des Monnaies Grecques et Romaines*. Paris, 1817.

NOTES

SUR LES RIVAUX.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Deux-Ponts et celle de Bekker; l'édition particulière de Forster et celle de Stutzmann, Erlangæ, 1806; Ficin et Schleiermacher.

Dacier a traduit en français ce dialogue. On trouve dans le tom. 3 des *Mélanges de littérature étrangère* de Millin une traduction des Rivaux encore inférieure à celle de Dacier.

Sur l'autorité du passage célèbre de Thrasylle (Diog. Laerce, IX, 37), qui contient le premier doute sur l'authenticité de ce dialogue, εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσι, cette petite imitation du Charmide a été intitulée Ἀντερασταὶ par Schleiermacher et par Ast; Bekker, préférant l'autorité des manuscrits à celle de Thrasylle, a rétabli l'ancien titre Ἐρασταί. J'ai suivi Thrasylle.

Page 210. — Un autre jeune homme qui était assis près de lui....

Καὶ ὁ ἕτερος... (Bekker, p. 284.)

Dans cet autre jeune homme on a voulu voir Démocrite, d'après un passage mal interprété de Thrasylle (Diog. Laerce, IX, 37). Mais Schleiermacher a fait voir que Thrasylle a seulement voulu dire que Démocrite ressemblait à l'anonyme dont parle l'auteur des *Rivaux*.

Page 211. — Je jugeai donc à propos de laisser là celui que j'avais d'abord interrogé....

Τὸν ἐρωτώμενον.... (Bekker, p. 281.)

Bekker a-t-il emprunté cette leçon à un manuscrit ou à Schleiermacher? Je la préfère à ἐῤῥωμένον de Forster.

Page 214. — En veux-tu la preuve? vois ce pauvre homme......

Πόθεν δή; οὐχὶ ἄνδρα.... (Bekker, pag. 287.)

Forster, Ficin et Schleiermacher rapportent πόθεν δή à Socrate, et οὐχὶ ἄνδρα devient une réponse de l'athlète. Mais il ne serait guère naturel que Socrate qui pense et qui a déjà avancé que les exercices modérés font la santé, en demandât la preuve. N'est-ce pas plutôt une interrogation que l'athlète se fait à

lui-même? *Peut-être demanderas-tu pourquoi? pour toute réponse je te dis : ne vois-tu pas cet homme....* C'est ainsi, je crois, que Bekker a compris ce passage, puisqu'il ne détache ni πόθεν ni οὐχὶ de ce qui précède.

PAGES 217 et 218. — Tu veux que le philosophe soit auprès des artistes ce qu'un pentathle est auprès d'un coureur ou d'un lutteur.....

Πρὸς τοὺς δρομέας ἢ τοὺς παλαιστάς... (BEKKER, page 290).

Παλαιστάς est la correction de Leclerc, adoptée par Forster et Schleiermacher. Elle est nécessaire, et Bekker l'introduit dans le texte. L'a-t-il trouvée dans un manuscrit?

PAGE 222. — L'art qui s'applique à un seul, s'applique à plusieurs, et réciproquement.

Tout cela est fort semblable à l'endroit du premier Alcibiade, ἕνα πείθειν καὶ πολλούς.

PAGE 226. — Et puis, si ses amis.....

Ἔπειτά γε δή που ἐάν τε οἱ φίλοι....

Est-il besoin d'avertir que la correction de Stutzmann ἔπειτά γέ δ' εἶπον, d'après le *atque ego addidi* de Ficin, est tout-à-fait inutile?

NOTES

SUR LE THÉAGÈS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Deux-Ponts et celle de Bekker, Ficin et Schleiermacher.

M. Dacier a traduit en français ce dialogue.

Le Théagès est une imitation visible, j'ai presque dit une collection de passages de plusieurs dialogues, comme les Alcibiade, l'Apologie, le Lachès, le Lysis, le Banquet, et surtout le Théætète pour ce que le Théagès a de plus important, c'est-à-dire, ce qui regarde le prétendu génie de Socrate, et les conditions auxquelles le sage Athénien était utile à ceux qui le fréquentaient.

Le fonds de ce dialogue est renfermé dans deux mots, pour lesquels il est difficile de trouver en français deux expressions correspondantes, σοφία et σοφός. D'abord περὶ σοφίας, puis σοφὸς εἶναι, puis τίς ἐστι ἐκείνη σοφία; σοφία. Ensuite τύραννοι σοφοὶ σοφῶν συνουσίᾳ γίνονται, etc. Comment trouver une seule expression? Schleiermacher traduit très-bien : *Weisheit*,

weise, *Wissenschaft*, *Unwissenheit*. En français, *sagesse* et *sage* ne peuvent aller; car il s'agit plus ici de l'esprit que de l'ame. *Science* et *savant* ne suffisent pas toujours. *Savant* s'applique trop exclusivement à un genre particulier de connaissances. J'ai donc préféré *habile* pour l'adjectif, et pour le nom, j'ai pris habituellement le mot *science*, en le variant quelquefois et le plus rarement possible par celui *d'instruction*, comme dans le titre: *Théagès, ou de la vraie instruction*.

PAGE 246. — Tu te plains depuis long-temps de ce que ton père ne te met pas entre les mains de quelque maître, qui te dresse à la tyrannie...

Πάλαι ἐμέμφου τῷ πατρὶ ὅτι σε οὐκ ἔπεμπεν εἰς διδασκάλου τυραννοδιδασκάλου τινός....

(BEKKER, *Partis secundæ vol. tertium*, p. 267.)

Schleiermacher, blâmant la répétition de διδασκάλου τυραννοδιδασκάλου, propose εἰς διδασκαλεῖον τυραννοδιδασκάλου. Mais Bekker conserve avec raison διδασκάλου. *Quelque maître, qui serait un maître de tyrannie....*

PAGE 257. — La faveur céleste m'a accordé un don merveilleux qui ne m'a pas quitté depuis mon enfance; c'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre....

Ἔστι γάρ τι θείᾳ μοίρᾳ παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον· ἔστι δὲ τοῦτο φωνὴ, ἣ, ὅταν γένηται.... (BEKKER, 275.)

Nous avons établi dans les notes de l'Apologie que le τὸ δαιμόνιον devait être pris adjectivement et non substantivement. Ici se vérifie cette remarque; car si τὸ δαιμόνιον voulait dire un *démon*, il serait assez bizarre d'expliquer un *démon* par une *voix*, φωνὴ ἣ....

Je conviens que plus bas, p. 276, on lit ἡ φωνὴ τοῦ δαιμονίου, et Schleiermacher convient aussi que cette fois τὸ δαιμόνιον est pris évidemment pour une personne; mais il ajoute avec raison qu'on chercherait en vain quelque chose de semblable dans l'*Apologie* et ailleurs. On peut dire encore que l'imitateur de Platon, auquel nous devons le Théagès, faute d'avoir bien compris le sens délicat du τὸ δαιμόνιον de l'Apologie, a bien pu, comme font ordinairement les imitateurs, gâter l'expression platonicienne en la déterminant trop, et convertir une nuance, légèrement indiquée par un adjectif dans le modèle, en une notion positive et fixe, représentée substantivement dans la copie. Ici, j'ai dû me servir du mot *génie*, par la même fidélité qui me l'a fait rejeter ailleurs.

PAGE 260. — Lorsque le beau Sannion....

Serranus, Ficin et Bekker : *Sannion*, *fils de Calos*.

Ainsi que Schleiermacher, je ne puis voir dans καλοῦ un nom propre, ce Calos étant entièrement inconnu. En cherchant l'origine de ce sens bizarre, je n'en trouve pas d'autre que la remarque de Serranus, qu'il a trouvé dans un manuscrit καλοῦ écrit avec une majuscule. Est-ce là la raison qui a fait préférer cette leçon à Ficin, à l'éditeur de Deux-Ponts, et à Bekker? Je ne puis le croire; Bekker sait mieux que personne que dans les manuscrits les grandes et les petites lettres sont placées arbitrairement, témoins les deux manuscrits de la bibliothèque de Paris, nº 1808 et 1809, tous deux du treizième siècle, où καλοῦ est écrit par une majuscule, et Σαννίωνος par une petite lettre.

NOTES

SUR LE CHARMIDE.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker; l'édition particulière de Heindorf; Ficin et Schleiermacher. — Ce dialogue n'avait pas encore été traduit en français.

Page 279. — Vis-à-vis le temple du portique du Roi....

Καταντικρὺ τοῦ τῆς βασιλικῆς ἱεροῦ... (Bekker, *Partis primæ vol. primum*, p. 303).

Quel est ce temple?

Heindorf croit que c'est le temple de Διὸς Ἐλευθερίου en tête du portique du même nom, qui était parallèle au portique du Roi. Mais je ne trouve nulle part qu'il y eût un temple de Διὸς Ἐλευθερίου près du portique de ce nom. Pline parle bien d'un temple

de Jupiter Libérateur et de Minerve; mais au Pirée, tandis que le ἱερὸν dont il s'agit devait être dans le Céramique où étaient les deux portiques royal et Éleuthérien (Pline, liv. 34, c. 8). Je vois que Pausanias (Attic. ch. XIV, édition de Clavier) parle d'un temple de Vulcain à la réunion des deux portiques : Ὑπὲρ δὲ τὸν Κεραμεικὸν καὶ στόαν τὴν καλουμένην βασίλειον ναός ἐστιν Ἡφαίστου. Ne serait-ce pas là le temple auquel il est fait allusion dans ce début du Charmide? Ou ce temple dont Platon ne donne pas le nom, est-il un de ceux que renfermait un des portiques du Céramique, et que Pausanias mentionne sans les nommer (Attic. ch. II, édition de Clavier)?

Page 284. — Et je compris que Cydias se connaissait en amour, lorsque faisant allusion à la beauté, il dit :

Καὶ ἐνόμισα σοφώτατον εἶναι τὸν Κυδίαν τὰ ἐρωτικά, ὅς εἶπεν, ἐπὶ τοῦ καλοῦ λέγων παιδὸς ἄλλῳ ὑποτιθέμενος.... (Bekker, p. 307.)

Heindorf, p. 62, trouve cette addition ἄλλῳ ὑποτιθέμενος assez froide, et l'explique par *alium admonens*; cependant il préfère lire ἄλλο, *Critiam re ipsa de pulchro puero locutum, verbis aliud dixisse*; et il pense que Ficin avait lu ἄλλο, d'après sa traduction :

similitudinem alterius rei subjiciens. Bekker conserve avec raison ἄλλῳ d'après tous les manuscrits. Mais il ne faut pas l'entendre par *alium admonens*, ce qui ne signifie pas grand'chose ; le sens naturel me paraît être : *il dit d'un beau garçon, mais en mettant cela sous une autre chose*, c'est-à-dire l'insinuant à l'occasion d'une autre chose, sous un voile allégorique, y faisant simplement allusion. — Toutes les éditions ont Κριτίαν : Bekker, Κυδίαν. J'avoue que j'avais craint d'abord une faute d'impression ; mais, à la réflexion, j'ai reconnu que, s'il y avait Κριτίαν, ou il serait question de Critias, un des interlocuteurs de ce dialogue, et alors Socrate n'aurait pas manqué de le mieux désigner, ou il serait question d'un autre poète nommé aussi Critias, et Socrate n'eût pas encore oublié de faire allusion à cette similitude de nom. J'ai donc eu recours aux manuscrits de la bibliothèque de Paris, que Bekker avait consultés avant moi, et j'ai trouvé dans les manuscrits 1808 et 1809 la confirmation et peut-être la source de la leçon introduite dans le texte par l'habile critique. L'un des deux porte Κηδίαν, l'autre Κυδίαν. — Fabricius ne parle d'aucun poète nommé Cydias.

Page 287. — C'est une grande erreur d'entreprendre de se faire médecin séparément pour l'une des deux parties.

ὅτι χωρὶς θατέρου [σωφροσύνης τε καὶ ὑγιείας] ἰατροί τινες ἐπιχειροῦσιν εἶναι. (BEKKER, pag. 310.)

Ficin : *Absque temperantiæ et sanitatis studio.* Heindorf : *Bene, si reperisset* χωρὶς ἐπιμελείας θατέρου σωφρ. τε καὶ ὑγ. Et il conclut que ce passage renferme un vice dont il ne voit pas le remède.

Heusde et Schleiermacher l'ont très-bien vu ; c'est que σωφροσύνης τε καὶ ὑγιείας est une glose de θατέρου, et une glose absurde ; car θατέρου se rapporte à l'ame et au corps, et n'est pas gouverné par χωρὶς, mais par ἰατροί. D'ailleurs, χωρὶς veut dire *séparément*, pris d'une manière absolue, plutôt que *sans* avec un régime. Bekker adopte la conjecture de Heusde ; mais trouvant dans tous les manuscrits σωφρ. τε καὶ ὑγ., il se contente de mettre ces mots entre crochets. — Σωφροσύνης serait d'autant plus mal placé ici, que c'est le mot fondamental de tout le dialogue, que l'auteur l'amène et le prépare avec le plus grand soin, et qu'il le prononce enfin quelques lignes plus bas avec une espèce de solennité, bien ridicule si ce mot eût déjà été prononcé.

PAGE 294. — Ni dans aucun cas l'une (la mesure) ne serait plus sage que l'autre (la vivacité)...

Οὐδὲ ἄλλοθι οὐδαμοῦ οὐδὲν ὁ ἡσύχιος βίος [κόσμιος] τοῦ μὴ ἡσυχίου σωφρονέστερον ἂν εἴη. (BEKKER, p. 316.)

PAGE 313. — Si rien ne peut avoir la propriété de ne se rapporter qu'à soi-même....

Πότερον οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὑτοῦ δύναμιν αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἔχειν [πλὴν ἐπιστήμης]. (BEKKER, pag. 333.)

PAGE 314. — Prouve-moi d'abord que cela soit possible....

Πρῶτον μὲν τοῦτο ἔνδειξαι ὅτι δυνατὸν [ἀποδεῖξαί σε] ὃ νῦν δὴ ἔλεγον.... (BEKKER, pag. 334.)

Malgré l'autorité des Manuscrits, je retranche avec Heindorf, Schleiermacher et Bekker κόσμιος, πλὴν ἐπιστήμης, ἀποδεῖξαί σε.

PAGE 300. — D'être assis à une boutique......

Ἐπ' οἰκήματος καθημένῳ. (BEKKER, p. 322.)

Ficin traduit très-bien : *in taberna sedenti*. Heindorf (p. 83, 84) veut traduire ici οἴκημα par *lupanar : in lupanari prostanti*. Mais malgré tous les exemples que cite Heindorf, σκυτοτομοῦντι ἢ ταριχοπωλοῦντι déterminent assez le sens de ἐπ' οἰκήματος καθημένῳ.

PAGE 304. — Comme s'il ne tenait qu'à moi de pouvoir être de ton avis (BEKKER, pag. 326).

Les Éditions et Heindorf : ὁμολογήσαντός μου. Schleiermacher prouve très-bien que la leçon d'Heindorf est en contradiction avec ce qui suit, σκεψάμενος ἐθέλω εἰπεῖν εἴθ' ὁμολογῶ εἴτε μὴ, et il propose ὁμολογήσαντος ἢ οὔ. Bekker mieux encore : σοι.

Page 315.—Car déjà je ne comprends pas comment se connaître soi-même et savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas ce peut être la même chose.

Οὐ γὰρ αὖ μανθάνω ὡς ἔστι τὸ αὐτὸ ἃ οἶδεν εἰδέναι καὶ ἅ τις μὴ οἶδεν εἰδέναι. (Bekker, pag. 335; Heindorf, pag. 100; Schleiermacher, pag. 396.)

Schleiermacher propose la correction suivante, ὡς ἔστι τὸ αὐτό ὅτι τὶς οἶδεν εἰδέναι καὶ ἅ τις οἶδεν ἢ μὴ οἶδεν εἰδέναι, sur ce principe que le but de Socrate est de montrer la différence qui existe entre savoir qu'on sait, et savoir ce qu'on sait. J'en conviens; mais s'ensuit-il que cette différence doive se trouver précisément dans cette phrase isolée? Socrate veut conduire à cette conséquence; mais il ne l'énonce pas encore, il le fera plus loin. Il a accordé que l'on doit avoir les qualités que possède ce que l'on a, et que, par exemple, si l'on a la science qui se connaît elle-même, on doit se connaître soi-même; mais il ne

voit pas que de ce qu'on se connaît soi-même, il suive que l'on connaisse ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Critias s'écrie que cela suit aisément; car c'est la même chose. Socrate répond qu'il ne voit pas cela, et peu-à-peu il lui prouve que de ce qu'on possède la science qui se sait elle-même, il ne s'ensuit pas qu'on sache qu'on sait telle ou telle science en particulier, mais seulement que l'on sait que l'on a du savoir en général. C'est avec la médecine que l'on sait guérir, avec l'architecture que l'on sait bâtir, en un mot, avec des sciences particulières on sait des choses particulières; mais avec la science de la science on ne peut avoir que la conscience d'une science abstraite, de la science en soi et de rien de plus. Cette conclusion est exprimée à la fin de la manière la plus positive : οὐκ ἄρα εἴσεται ὃ οἶδεν... ἀλλ' ὅτι οἶδε μόνον... Le tort de Schleiermacher a été de vouloir anticiper cette conclusion. Je la laisse à sa place, et je lis au commencement, avec Bekker et tous les manuscrits : ἃ οἶδεν εἰδέναι καὶ ἅ τις μὴ οἶδεν εἰδέναι...

Je ne vois pas non plus de difficulté sérieuse dans la phrase suivante du même raisonnement (Bekker, pag. 335) : Ταὐτὸν οὖν ἐστὶν ἐπιστήμη τε καὶ ἀνεπιστημοσύνη ὑγιεινοῦ καὶ ἐπιστήμη τε καὶ ἀνεπιστημοσύνη δικαίου; Socrate, de peur que l'on ne confonde la science en soi avec toutes les sciences positives, com-

mence par distinguer celles-ci entre elles. Est-ce la même chose que savoir et ignorer ce qui est sain, et savoir et ignorer ce qui est juste? Non. Il y a donc là deux sciences bien distinctes, la médecine et la politique. Or, comme il ne faut pas confondre ces deux sciences entre elles, tout de même il ne faut pas confondre avec elles celle qui n'est que la science purement et simplement. Si donc quelqu'un ne sait particulièrement que la médecine, il ne pourra pas juger du juste; et réciproquement, celui qui connaît la justice, ne saura pas pour cela guérir une maladie. Et s'il ne sait ni la politique, ni la médecine, il pourra savoir en général, mais pas du tout en particulier, ce qui est juste et sain. Je ne vois donc pas pourquoi Heindorf veut qu'après δικαίου on supplée καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀνεπιστημοσύνη ἐπιστήμης, ou que l'on rapporte ταὐτὸν à τὸ αὐτὸ γιγνώσκον, ou à ἐπιστήμη ἐπιστήμης οὖσα. En général, Heindorf et Schleiermacher lui-même veulent trop voir, dans chaque phrase de Platon, une idée complète et terminée à la manière des modernes, tandis que, dans le mouvement général du dialogue, chaque phrase n'est qu'un point qui tient à tout le reste, et ne peut s'entendre qu'avec le tout. Le tout est clair; chaque phrase particulière semble vague et indécise. La trop déterminer est une vraie infidélité; c'est là la plus grande difficulté d'une traduction de Platon. Aussi est-ce peut-être le devoir du

lecteur de ne pas lire isolément quelques parties d'un dialogue.

PAGE 317. — Le sage il est vrai reconnaîtra bien que le médecin possède une science; mais pour savoir quelle elle est....

Ὅτι μὲν δὴ ἐπιστήμην τινὰ ἔχει γνώσεται ὁ σώφρων τὸν ἰατρόν· ἐπιχειρῶν δὲ δὴ πεῖραν λαβεῖν ἥ τίς ἐστιν.... (BEKKER, pag. 337.)

Cette leçon résout toutes les difficultés de cette phrase devant laquelle avait échoué toute la sagacité de Heindorf. Mais à moins que ἐπιχειρῶν δὲ δὴ ne se trouve dans un manuscrit, je préférerais εἰ δὲ δεῖ πεῖραν λαβ. comme plus près du texte.

PAGE 321. — Admettons qu'il soit possible qu'il y ait une science de la science....

Συγχωρήσαντες καὶ ἐπίστασθαι ἐπιστήμην δυνατὸν εἶναι [εἰδέναι].... (BEKKER, pag. 340.)

Je retranche εἰδέναι avec Heindorf (pag. 107) et Bekker, malgré l'autorité des manuscrits.

PAGE 324. — Car ces artistes qui possèdent une science, tu ne veux pas convenir qu'ils soient

heureux, et tu ne parais reconnaître comme tels que ceux qui possèdent certaines sciences....

Οὗτοι γὰρ ἐπιστημόνως ζῶντες οὐχ ὁμολογοῦνται παρὰ σοῦ εὐδαίμονες εἶναι, ἀλλὰ περί τινων ἐπιστημόνως ζώντων εὖ δοκεῖς μοι ἀφορίζεσθαι τὸν εὐδαίμονα.

Au lieu de εὖ, Schleiermacher propose αὖ. Bekker, encore mieux, συ. — Περί τινων ἐπιστημόνως ζῶντα que propose Schleiermacher, a été rejeté avec raison par Bekker qui conserve l'ancienne leçon.



NOTES

SUR LE LACHÈS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, Ficin et Schleiermacher.

Page 349. — Sa lâcheté n'en sera que plus en vue....

Page 360. — Et dans l'harmonieux accord de ses actions et de ses discours....

Θρασύτερος ἂν δι' αὐτὸ γενόμενος ἐπιφανέστερος γένοιτο [ἢ] οἷος ἦν. (Bekker, *partis primæ vol. prius*, p. 262.)

Ἡρμοσμένος [οὐ] αὐτὸς αὑτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις.... (Bekker, p. 271.)

Je retranche ἢ avec Schleiermacher et Bekker, et οὐ avec Cornarius, Heusde et Bekker, malgré l'autorité des manuscrits.

Page 349. — Nous avons encore besoin d'un juge....

Ὥσπερ ἔτι τοῦ διακρινοῦντος δοκεῖ μου δεῖν.... (Bekker, p. 261.)

Les éditions : ἐπὶ τοῦ... Heindorf et Schleiermacher proposent ἔτι, et Bekker l'adopte avec raison. Mais les manuscrits donnent-ils cette leçon ?

Page 358. — C'est que tu ne puisses pas savoir qu'il suffit de causer avec Socrate pour qu'il vous traite comme son parent; il ne faut qu'entrer en conversation avec lui, quand même on commencerait à parler de toute autre chose....

Οὔ μοι δοκεῖς εἰδέναι ὅτι ὃς ἂν ἐγγυτάτα Σωκράτους ᾖ λόγῳ, ὥσπερ γένει, καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος.... (Bekker, p. 270.)

Heindorf, dans une note du Sophiste, pag. 441, a très-bien expliqué ἐγγυτάτα ᾖ λόγῳ ὥσπερ γένει. Ἐγγυτάτα γένει, ou γένους, est une locution ordinaire pour dire : en rapport de parenté avec quelqu'un. Or Platon, voulant employer l'expression inusitée ἐγγυτάτα λόγῳ : en rapport de conversation avec quelqu'un, a dû, pour transiger avec l'usage, ajouter

ὥσπερ γένει, ce qui, en ramenant ἐγγυτάτα λόγῳ à une locution à peu près connue, donne à la phrase de la clarté et de la grâce. — Schleiermacher avait proposé de retrancher ὥσπερ γένει, et Jacobs (in *Athenæum*, p. 334) propose ὥσπερ δίνῃ. Bekker conserve, avec raison, ὥσπερ γένει. *Il suffit d'entrer en conversation avec Socrate, ce qui est une sorte de parenté, et de l'approcher.*

Page 367. — Il est vrai.

Ἀληθῆ λέγεις. (Bekker, p. 274.)

Toutes les éditions rapportent ceci à Lysimaque. Schleiermacher et Bekker l'attribuent avec raison à Lachès.

Page 368. — Lachès. Par tous les dieux, ce que tu dis là est très-vrai, Socrate. Dis-nous donc en bonne foi, Nicias, crois-tu que ces animaux que nous reconnaissons tous pour courageux, soient plus éclairés que nous; ou oses-tu, en contradiction avec tout le monde, leur contester le courage?

Νὴ τοὺς θεοὺς, καὶ εὖγε λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ ἡμῖν ὡς ἀληθῶς τοῦτ' ἀπόκριναι, ὦ Νικία, πότερον σοφώτερα φῄς

ἡμῶν ταῦτ' εἶναι τὰ θηρία, ἃ πάντες ὁμολογοῦμεν ἀνδρεῖα εἶναι, ἢ πᾶσιν ἐναντιούμενος τολμᾷς μηδὲ ἀνδρεῖα αὐτὰ καλεῖν; (Bekker, p. 289, 290).

Toutes les éditions et Schleiermacher lui-même attribuent à Nicias νὴ τοὺς θεοὺς, καὶ εὖγε λέγεις, ὦ Σώκρατες, et attribuent à Lachès καὶ ἡμῖν ὡς ἀληθῶς.... Mais il est aisé de voir que Nicias ne peut ainsi s'avouer vaincu, puisque plus bas il va répondre très-bien à l'objection de Socrate. Il convient donc de réunir les deux phrases νὴ τοὺς θεούς... et καὶ ἡμῖν ὡς ἀληθῶς, et de les mettre sur le compte de Lachès. C'est ce qu'a fait Bekker et ce qu'avait fait Dacier.

FIN DU TOME CINQUIÈME.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME CINQUIÈME.







